Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

luglio - settembre 1989 - anno XXIV - numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua

(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

ABBONAMENTO 1989

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1989 sono così stabilite:*

Italia	lire 20.000
Estero	lire 30.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

La forza dell'anima (*)

La parola di Cristo proclama beati coloro che patiscono a causa della giustizia. Il patire al quale è legata la beatitudine non è però qualunque patire, ma è il patire che deriva dalle opere buone che si compiono, cioè quel determinato patire che suscita la reazione del male. Questo patire richiede la iniziativa nostra.

Nostro Signore non parla del patire che noi dobbiamo pur subire per le malattie, per i doveri ordinari che si compiono, e per le ordinarie traversie umane, ma parla del patire che è la conseguenza di una reazione suscitata dal nostro operare bene; è il patire che è conseguenza del compimento del proprio dovere integro.

Nessuno, soprattutto oggi, può pretendere di compiere il proprio dovere senza suscitare reazione. Quelli che non vogliono avere nemici, basta che non assumano doveri, perché soltanto col compromesso continuo con la propria coscienza potranno evitare taluni facili nemici. Ma alla fine c'è il disprezzo di tutti. È congeniale ad ogni cosa retta di trovarsi ad urtare ad angolo con le cose che non sono diritte; è una regola geometrica alla quale non si sfugge.

Ora il patire di cui parla Gesù Cristo è tutto questo, il patire che accetta tutte le conseguenze del proprio dovere. È facile, è vero, vivere di ipocrisia, di compromessi, di capitolazioni, di combinazioni sottobanco o sottomano; o almeno può sembrare facile, ma alla fine anche questo non serve ad eliminare certi pericoli e le cose prima o poi vanno a finir male, rendendo anche più cocente la delusione.

(*) Ho trovato tra alcuni autografi del nostro Fondatore ed Editore questa riflessione degli anni 1950-60, forse edita forse inedita. La propongo nella sua suggestiva attualità.

Comunque questo non è il patire del quale si parla nella beatitudine evangelica. Beati quelli che patiscono per cagione della giustizia perché hanno saputo tirare diritto e non hanno temuto la lotta.

Un tempo il proprio dovere metteva l'uomo a confronto con piccole pattuglie di ambienti ristretti. Oggi l'uomo del dovere e dell'onestà si mette a confronto con l'ambiente intero, con una mentalità completa e diffusa, dominata dall'istinto della pigrizia, cioè del maggior comodo e del minor sforzo. E allora succede che chi rimane con coscienza e responsabilità nella posizione segnatagli da un preciso dovere, si pone in contrasto con l'ambiente, col mondo, coi gusti, con le mode.

La voce della coscienza e dell'onestà proclama che se tutti fan così, *se tutti sono rassegnati, allora è il momento di agire diversamente. Tutto questo è patire, ma un patire che non soffoca la vita perché è certo che il mondo verrà salvato dalle sue deformazioni e rimesso in ordine soltanto dagli uomini che sapranno patire in questo modo, che porranno disperatamente azioni rette, nonostante la reazione contraria.*

Quando nel mondo c'è un numero sufficiente di uomini che agiscono così, il mondo si mette ad andar bene e resta in pace; quando non c'è un sufficiente numero di persone che sono capaci di agire così, il mondo non va bene e non rimane in pace e per sperare non gli rimane altro che l'infinita misericordia di Dio.

« Patire per causa della giustizia » che si completa con l'altra parola « patire per causa di Dio ». Pochi cristiani possono sinceramente affermare che nella loro vita abbiano patito per causa di Dio, per causa della sua verità, per causa della sua legge, della sua gloria e del suo trionfo.

Evidentemente siamo sempre in tempo per fare qualche cosa. Tutti gli uomini che sanno di dover ren-

dere conto al tribunale di Dio della loro esistenza, e di dover portare al loro creatore un lembo della sua gloria, hanno il dovere di capire che in questo mondo devono patire qualche cosa per la gloria di Dio.

Gesù ha detto: chi mi confesserà davanti agli uomini anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio, chi non mi riconoscerà davanti agli uomini neppure io lo riconoscerò davanti al Padre mio. Si tratta evidentemente del dovere dell'apostolato; di quel patire che segue quando si fa un'azione che ha uno scopo apostolico.

Non è necessario certamente far parte di un'associazione, si può fare anche da soli. Ma è necessario saper prendere le proprie responsabilità, accettare le proprie posizioni, andare incontro alle opposizioni a viso aperto. È chiaro che è comodo tacere di fronte alla iniquità, ma non si può e non si deve; si deve prendere la propria posizione anche se questa può portare alla lotta; di fronte a talune cose non si può stare fermi; è necessaria una reazione, ma una reazione intelligente che non faccia pubblicità al male che si vuol eliminare

La tentazione di conformismo è grande, ed è indegno che non vi sia nessuno capace di fare oggi un discorso sensato sulla libertà; si sprecano le parole altisonanti e poi paura e fuga. E non è colla paura dettata dal conformismo che si domina e si costruisce qualche cosa; semmai sarà con l'amore, certo con la forza, quella dell'anima.

Cristo parla infatti della beatitudine eterna certamente perché dice beati coloro che patiscono a causa della giustizia ai quali è promesso il regno dei cieli. Ma Egli parla anche di un'altra beatitudine che sta col dolore, anzi che sta meravigliosamente bene col dolore, senza che ci sia effettiva contraddizione. È qualche cosa in noi del mistero di Cristo sofferente per il dolore e beato per la visione beatifica; esiste una beatitudine che si trova in modo meraviglioso anche col dolore.

Non solo perché, come diceva San Francesco d'Assisi, tanto è il bene che m'aspetto che ogni pena m'è diletto, *ma perché il dolore di chi deve patire a causa della giustizia dà il senso della missione compiuta.*

Poco importa infatti avere dei dolori quando si può dire che si è fatto tutto quello che si poteva fare. Anzi anche Cristo in croce pronunziò questa stupenda parola: « Consummatum est ». *Prima di chinare il capo nella morte grida: Ho fatto tutto. Quando si è patito per cagione della giustizia si ha dentro questa forza, questa grandezza, questa ispirazione, questa elevazione, questa esenzione dalla miseria umana che ci opprime. Io ho fatto tutto: patito a cagione della giustizia.*

C'è inoltre un altro motivo di beatitudine: chi patisce per cagione della giustizia ha la coscienza chiara. Le ombre si ritirano; se anche vi possono essere ombre minori sfolgora talmente il sole del beneplacito divino che rimane soltanto la luce. E altro è vivere con la coscienza chiara, altro è vivere cercando di giocare a rimpiattino tutti i giorni con la propria coscienza oscura.

E finalmente c'è la beatitudine perché c'è la presenza di Dio; la più bella, feconda, beatificante di tutte le presenze. Essa assume limiti, proporzioni, irraggiamenti, profondità, vibrazioni di infinita vastità e di infinita diversità. Soltanto la letteratura mistica di tutti i tempi è stata in grado di registrare, e fino a un certo punto, qualcuna di queste vibrazioni di una infinita ricchezza.

Beati coloro che soffrono: vuol dire che la pagina più dura che è quella del patire può essere tutta rivoltata, perché tutto quello che è patimento della nostra vita con un atto d'intenzione lo possiamo offrire a Dio per causa della giustizia. Tutto può essere rovesciato, e questa è la vittoria.

Card. GIUSEPPE SIRI

LA VALLE AMOROSA DI FRANCESCO FUSCHINI

Natura e luoghi de « L'ultimo anarchico - diario di un prete »

(parte prima)

1. *Linee e fondamenti dello spazio narrativo*

Secondo il *Codex juris canonici* (Can. 515, 1) « Paroecia est certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta, cuius cura pastoralis, sub auctoritate Episcopi dioecesani, committitur parocho, qua proprio eiusdem pastori ». E qui, beninteso, non si vuole innestare tanto un paradigma normativo, quanto fondare lo spazio *storico*-vitale del Fuschini su dei fondamenti precisi, nel senso del *munus* da esercitare nella pienezza e, d'altra parte, nella ampiezza di termini e di illimitati confini, essendo coscienza e condizione umana e insieme e prima di tutto sacerdotale. Pur se, ancora, il *Codex* indica che il parroco è il « pastor proprius paroeciae sibi commissae, cura pastorali communitatis sibi concreditae fungens » (Can. 519), naturalmente sarà da vedersi in tutta la sua magnanimità il reale valore e incidenza del sacerdote - parroco - scrittore Fuschini su quello che egli chiama « territorio della mia giurisdizione parrocchiale » (1). Si tratta, dunque, di un fondamento autentico e concreto, di oggettivi lineamenti e percorsi della funzione sacerdotale, il quale, proprio per questo,

(1) Cfr. *Vado a pescare,* p. 13, in FUSCHINI, Francesco, *L'ultimo anarchico (diario di un prete) - Presentazione-intervista di* WALTER DELLA MONICA, Edizioni del Girasole, Ravenna 1980 (5ª gennaio 1982). A Walter Della Monica si deve l'organizzazione e il montaggio del volume.

oltre a costituire il *cosmo* specifico del parroco Fuschini, viene ad essere investito di altrettanto oggettivi e radicali modi operativi in quanto inscritto nella cosiddetta « chiesa locale », di cui costituisce una particella — sia pur minima e povera nella sua apparenza esistenziale o di mezzi del vivere o nella dotazione estetica, ecc. — ma ben qualificata come « populi Dei portio » (Can. 369) nella « chiesa universale » (« sancta catholica et apostolica »), « corpus Christi » nella sua totalità e integrità... Non è mia intenzione, di certo, occuparmi di argomenti teologici ed ecclesiologici *tout court*, se non per liberare il campo dell'esercizio critico — la narrativa dello *scrittore-Fuschini* — da limiti condizionanti in senso ambientale (tipo scrittura regionalistica o strapaesana, come anche religiosa, ecc.); senza ignorare o trascurare e sottovalutare che, nella figura integrale dello scrittore e dell'uomo Fuschini, non è ragione di poco conto il suo essere prete e parroco ben consapevole e in piena assialità di valori e di moduli di vita. Così come non va dimenticato, con ogni possibile cautela e senso della misura, che il nucleo, precisamente, dell'universo narrativo di Fuschini è romagnolo, « di valle », come spesso ci tiene a dire, per il suo essere nato felicemente a « San Biagio d'Argenta, sul fiume Reno, che divide il Ferrarese dalla Romagna ». A togliere, comunque, qualunque falsa motivazione linguistica e stilistica, ricordiamo — rapidamente, perché non è questo il nostro assunto principale — che, dal ceppo principale manzoniano, anche attraverso la mediazione di Cesare Angelini (legato al romagnolo Serra e vicino alla « Voce » derobertisiana), Fuschini si spinge fino ai toscani del « Frontespizio »; e, perché no, con qualche puntata verso certe angolature o sforbiciature boccacciane (come dice Walter Della Monica) (2), ben compatti e sodi

---

(2) In questa intervista di fine lettura della problematica e della figura del Fuschini cogliamo questo passaggio: — Quale testo letterario salveresti in assoluto? e fra quelli italiani?: « Prima di tutto salverei il Vangelo, e dovendo scegliere fra i quattro, sceglierei il Vangelo di San Giovanni che mi sembra il più vicino alle mie idee. Tra i libri italiani, e mi dispiace molto per Dante e la "Commedia", scelgo i "Promessi Sposi". Dante mi pare S. Tommaso messo in versi, mentre Manzoni e "I Promessi Sposi" sono proprio la vita ». — E Boccaccio te lo sei scordato? Si sente, sai, nei tuoi primi racconti, che hai avuto, oltre Manzoni, un debole per lui: « Te ne sei accorto? Sì, è vero: il mio don Antonio o Tonino, se vuoi, che andava scarabocchiando quel suo diario poveretto, non avrebbe potuto, secondo me, che scriverlo in quel modo. Nella mia finzione letteraria io lo vedevo come un vecchio prete di campagna, più ottocento che novecento, imbevuto e innamorato di letteratura soprattutto classica. E Boccaccio, naturalmente, lo influenzava più degli altri, proprio per quel suo stile, per quel suo modo di scrivere per il quale aveva una cotta da matti » (p. 9).

i periodi e la tenuta sobria e globale dei testi, in sintonia con certi orchestrati momenti di cordialità e acutezza bacchelliana, appunto allo snodo di analoghi movimenti critici e storiografici. Aggiungiamo, inoltre, che in definitiva i *libri* di Fuschini (anche per l'impossibilità di verifica delle sparse letture...) sono piuttosto le *Sacre scritture* e i testi dell'« ufficio », coi classici omerici e con l'ausilio accorto di buoni dizionari, in testa il Tommaseo-Bellini ... Ma questi sono argomenti per altre indagini e di altre occasioni. Qui, concentrati per comodità su un'opera fine e di coerente densità ed omogenea di impasti, vogliamo limitarci a segnalare e ad investigare su alcuni aspetti genetici e caratterizzanti de *L'ultimo anarchico* (1ª edizione, per le Edizioni del Girasole di Ravenna, 1980), costituito da brevi racconti o pezzi pubblicati su giornali in tempi diversi, si immagina, seppure sicuramente vicini per linearità di linguaggio e temperamento di prospettive e figure. Della Monica ci dice (p. 6) che tale narrativa appartiene ad un periodo che arriva fino agli anni della « contestazione giovanile del '68 », ma sarebbe stata interessante e proficua una nota più ampia sull'esatta provenienza e sulle epoche reali dei testi; ove pur soccorra il risvolto editoriale, circa lo spazio e gli spazî reali della « finzione letteraria »:

> Per conoscere i suoi parrocchiani [— e qui dobbiamo ricordare ancora una volta il can. 529: « Officium pastoris sedulo ut adimpleat, parochus fideles suae curae commissos cognoscere satagat »; con parole analoghe recita il par. 30, 2 del *Decretum De pastorali episcoporum munere in ecclesia* del Vaticano II: « In officio pastoris adimplendo, imprimis curent parochi proprium gregem cognoscere » —] e per riconoscersi in essi egli prese a raccontarli mescolando alle vicende attuali quelle della memoria e inventando un paese, che è lo stesso del ministero pastorale, ma anche quello della infanzia selvaggia fra canne palustri e valli e nebbie che confondono i contorni delle cose, acque brulicanti di vita e cieli percorsi da fremiti di ali e lacerati dalle strida degli uccelli.

Essi spazî sono intrecciati e giustapposti tra esperienza « attuale » e fantasia, tra memoria e sogno, tra ideale riposo dell'anima nella *dimora vitale* e quotidiana prassi di vita e di sacerdozio, senza concessioni di fatto alla scrittura, bensì esperienza, ripetiamo, che è misurarsi immediato e senza ritorno con uomini e cose, giorno dopo giorno, sulla trincea dei princìpi e della missione sacerdotale e parrocchiale. Ivi, la teologia è fusa con la vita, anzi di essa fatta sostanza e guida, senza discapito ed anzi esaltazione dell'umano nella tonalità più alta

della grazia, che fa lievitare l'uomo in una serena e insieme sofferta comprensione di salvezza e di riscatto, attraverso la fede, delle più piccole miserie e desolazioni come delle incandescenze troppo umane...

Quanto alle date possibili, una buona precisazione può venire dalla aderente intervista a scavo di Walter Della Monica (ancora, p. 6):

> Fino a una decina d'anni fa, don Fuschini scriveva anche, con uno stile ricercato e classicheggiante, raffinatissimi racconti sul suo piccolo mondo e sui personaggi che vivevano, e vivono ancora, nella sua memoria o nel presente della sua vita quotidiana [...] Oggi dice che racconti o storielline del genere non interesserebbero più, che i lettori vogliono altro, che si è fatto tutto così diverso, duro e violento, che non è proprio il caso di mettersi lì « a scrivere niente ». E infatti è dal 1969 che non ha più scritto un racconto. L'ultimo è quello che dà appunto il titolo a questa raccolta.

Così, più che indicazione di poetica — anche quella, certo, e nel senso di scrittura integrale, di corretti e completi rapporti interni tra uomo-prete-parroco-scrittore con pieno scambio in ogni direzione di sentimenti e ideali — un'ipostasi di valori totali generosamente compensati e senza rinuncia o compromesso nei confronti della verità vissuta; citiamo ancora dall'intervista di Della Monica a Fuschini (p. 7):

> — Anche la tua solitudine di prete fa parte di questa grazia?
> « Credo di sì, che in qualche modo ne faccia parte. È in fondo la stessa solitudine di Gesù Cristo. Perché anche quando un prete è mischiato alla sua gente — un prete da solo è un cattivo prete, e non va in paradiso — anche allora si sente un po' solo, perché deve vivere comunque su delle vette che difficilmente sono scalabili ».

Tornando, quindi, al nostro assunto, cioè sulla relazione tra natura, ambiente e scrittura, dobbiamo riflettere e riaffermare in senso globale il significato del termine « parrocchia », come cifra complessiva dello spazio e punto di riferimento o base topica della scrittura del Fuschini. O, piuttosto, segno della posizione dell'uomo-prete-scrittore nei confronti di proprie scelte e condizioni essenziali, primarie del vivere lì, in quel luogo e non in un altro, con necessario moto dallo spazio all'uomo e viceversa di sentimenti e pensieri, valutazioni e adattamenti, trasferimenti d'anima e rilievi d'esistenza, nel senso del « commercio col cielo » e delle interazioni umane.

Si intende qui il termine «parrocchia» in senso meramente di spazio affidato al ministero sacerdotale e pastorale, alla c.d. « cura d'anime » e, pertanto, di una piccola comunità ecclesiale, oggetto di una singolare compartecipazione di vita e di esperienza spirituale; per di più, coincidendo, per ragioni di circoscrizione, i confini con quelli di un paese, nella fattispecie della « parrocchia di campagna ». Dal nostro punto di vista, la parola va considerata come ambito globale che fa cerchio attorno al protagonista-uomo-prete-scrittore (« diario di un prete », da Lisi a Bernanos), quale soggetto attivo e portatore della scrittura nel suo rapporto complesso e sintetico con lo spazio descritto, vissuto e interpretato. Uno spazio, ribadiamo, che ha un senso di pertinenza giuridica-canonica (« mia giurisdizione ecclesiastica », pp. 38, 71), ma che viene a coincidere con un luogo *proprio*, nel quale il « parroco » provvede alle anime a lui affidate, densamente premuto attorno al presbitero come spazio di vita e di vite, comunità fortemente partecipe e compatta in fitto scambio di reciprocità o interazione capillare; sì che ogni avvenimento e ogni figura che vi passa o risiede si intreccia con tutti gli altri nel bene e nel male. Il luogo è impregnato di sofferenza e passione nella sua quotidianità intensa e vitale, dentro una storia *minore* e, comunque, sempre integrale: « la cronaca della mia parrocchia, grazie e disgrazie insieme ». Di essa cronaca, una curiosa persona (« Macuba ») — e « strano uccellaccio bianco e nero », « campanaro, scaccino e tutto della mia chiesa », il « poeta e filosofo alla maniera sua [...] rimatore facile e canterino, e sentenzioso nel discorrere » (p. 29) — può essere il « cronista » di « giocondo pennello campagnolo », anche solo nella fabbricazione degli « ex-voto » e quindi in funzione precisamente edificante (p. 30). Va notato, per incidenza, ma anche per necessaria definizione storico-ambientale, che il quadretto edificante che connota l'ambito parrocchiale soffre, in Fuschini, di uno slittamento e *décalage* di tempi, certamente nel senso del vivere e dell'esserci, ma anche rispetto alla scrittura: « dei nostri paesi di quegli anni »: la scrittura si fa cronaca dell'anima, nell'attraversamento *d'antan* della memoria; e lo spazio narrativo è sperimentale di tensioni e di modi della mente e della coscienza:

> Beato mondo, in cui era dolce vivere e morire: perfino le passioni perdevano il torbido e l'amaro tra quell'umanità minuscola e con quella Vergine infaticabile che è dappertutto [negli ex-voto e nei casi della gente].

Vorremmo dire subito, però, che né quest'aspetto proietta

sullo spazio globale della scrittura la condizione che la garantisce smemorante e — magari, datata, — la fa scrittura della memoria e basta... di un mondo passato e irripetibile, evocazione, un po' *fanée, temporis acti*; né, precisamente, codesto aspetto viene a imporsi come chiave di lettura. A noi non interessa, di per sé, la visione del mondo del Fuschini né il lato religioso - sociale o per il sentenziare su posizioni o atteggiamenti rispetto ai tempi ecclesiali prima o dopo il Vaticano II, ecc. Qui si tenta di cogliere i fondamenti oggettivi e i nuclei istitutivi della scrittura, come vedremo più avanti: il « beato mondo » è semplicemente il luogo totalizzante dell'esistenza nella sua ragione integrale e dinamica del « vivere e morire », misura di un rapporto esistenziale che non esclude né bene né male, le gioie e le pene, la morte e le passioni che non mancano ma nemmeno le grazie, un mondo « minuscolo » di prospettive e di relazioni, ma gigantesche come per tutto ciò che è umano e della stessa misura dell'uomo; anzi, nella sua complessità e fatica. In più, per il prete-romano Fuschini (il sintagma riconosce una figura ben analoga a quella di don Giuseppe De Luca...), quella « Vergine infaticabile », che è sostegno e perno ineliminabile delle vicende umane nella loro urgenza e drammaticità, è sempre illuminato segno e redento della stessa fatica dell'uomo, essa stessa provata dal di dentro dalla partecipazione alla vita del Figlio, e temperata nella grazia che libera e fa salvi...

Ecco, quindi, che la centralità della « vicenda parrocchiale » rivela la sua definizione e determinante necessità all'origine del moto interno della scrittura: « [...] come vorrei che i quadretti che io, con la penna e da tanti anni, vado mettendo su somigliassero ai tuoi e così bene parlassero al cuore dei semplici ["semplici", parola lisiana]. Ti dirò che a me i miei dànno ore di svago, nessuna rinomanza, e qualche soldarello per sostentare il vizio della pipa » (p. 30). Sarà da dedicare in altra occasione un ampio spazio alla *poetica* del Fuschini; ma qui ne abbiamo tracciate le linee portanti e proferite le movenze interne, sia pure nel *topos* della riduttività (« quadretti »), che non porta tanto la traccia della *modestia* della propria scrittura, quanto consapevole rilievo della gerarchia dei valori. Beninteso, non nel senso bozzettistico quanto piuttosto nell'ambito della poetica del frammento di provenienza vociana (3).

---

(3) Sul frammento, cfr. D. VALLI, *Vita e morte del frammento in Italia*, Milella, Lecce 1980.

Per questo, mettiamo avanti il luogo simbolico-reale, immaginato-vissuto della « parrocchia », perché lo scrittore è, insieme e prima di tutto, cristiano che pratica e vuole intensificare il « commercio col Cielo » (la « filosofia del cielo », come diceva Fray Luis de León nel suo commento al *libro di Giobbe*), sacerdote e parroco che guida le anime alla fede e alla salvezza; ma concretamente scrittore nella misura più totale di scrittura come « occupazione evangelica » (come essere « pescatore di uomini », p. 13). Di « svago », ma anche e soprattutto di « edificazione », cioè di costruzione di un edificio cristiano fatto di parole di vita inscritta nell'eterno, nel senso paolino di « instaurare omnia in Christo ». E la scrittura assume, nel rispetto della dimensione speciale, la tonalità fondante della *parabola*, come parola *facile* (meglio, diremmo, « semplice ») ma responsabile per il « cuore dei semplici ». In questo senso, la parola si fa esatta di limpidezza semantica, secondo l'auspicio e nella vigilanza dell'uomo-che-crede... Ancora, e più direttamente, sull'investitura integrale dello scrittore-uomo-prete (p. 71):

> Io sono uno scriba di poco fiato, e valgo tra gli altri quanto il due tra le briscole; pure, in grazia di questo scrivere poveretto, vecchio qual sono, mi faccio giovane *ad libitum* e parlo coi morti a tu per tu come il profeta Ezechiele. Senza contare le care armi del mestiere (carta, penna e calamaio: il polverino pieno della sabbia dorata del Reno, e la zampetta di volpe in servizio di netturbino sulla tela incerata dello scrittoio), che stanno con me lietamente come il pane col vino e con l'anguilla comacchiese allo spiedo. Quanto alla gente dei miei raccontini, la quale è minuta e stramba la sua parte come io sono del resto e questa parrocchia è, dirò adesso il come e il perché mi viene sul foglio di suo piede.

Qui, nella figura dello « scriba di poco fiato » e dello « scrivere poveretto » (« parole poverette » recita un titolo fuschiniano) e nell'autoironia portata fino all'ovvietà della formula colloquiale (« valgo [...] quanto il due tra le briscole »), si tracciano, ancora meglio, le mozioni interne e le motivazioni di fondo della poetica integrale di Fuschini sulla base figurale essenziale della « parrocchia »: la scrittura è « grazia » e « profezia » che si innerva dentro l'esistenza e la vicenda umana. La giovinezza e la vecchiaia sono termini opposti e contrastivi drammaticamente di privilegi e miserie, affanni e illusioni, ma sono superate in una perennità gioiosa o *età altra*, che è colloquio con le anime in vita e in morte. Già questa è *proprietas*

del parroco e del prete (cfr. anche pp. 37, 18 e 29) (4); ma è dell'uomo e dell'amico dell'uomo, del pastore e dello scrittore, unificati nella scrittura, la pienezza centrale dei ruoli. Le « armi del mestiere » (come l'aspersorio, p. 33 o la lenza, p. 14) sono tra i pochi strumenti con i quali Fuschini compie la sua vita d'amore e di battaglia (anche il polemista, come in *Porto Franco*) nel tempo amoroso della sua vocazione umana e sacerdotale. (Ed è per questo che noi abbiamo iniziato questo studio da questi punti di vista, proprio dai nuclei portanti dello spazio narrativo come spazio convergente di tali vocazioni...). Ebbene, tali « care », amate e buone armi, che sono poi segno di pace come tutto ciò che è buono, nascono e portano esse stesse la traccia dello spazio in cui operano e di cui sono il contrassegno e l'espressione: l'« anguilla comacchiese », come la parola vivida e saettante nella penna-fiocina (la figura del « fiocinino » è ben decisiva, nel prelinguistico del Fuschini), è richiamo alle valli di Comacchio (e ripetizione del gioco esistenziale della caccia accorta e faticosa, grama e lieta della pesca delle anguille dell'infanzia fuschiniana). Il « pane col vino » è il segno arcano e semplice di eucaristia nella terra dei padri: anche qui nessun rinvio strapaesano, perché la liturgia e il sacramento affondano dentro le radici dell'anima qualunque apparenza celebrativa e descrittiva. La « sabbia dorata del Reno » è ricordo del fiume prezioso che offre oro musivo alle tessere della scrittura, fondata sulle cose semplici e primarie, senza vizi di prosa d'arte, perché la sua classicità è vita fittamente vissuta nel tempo e pure radicata nell'eterno e nella storia della salvezza. Scrivere è esistere, ma oltre il tempo e lo spazio.

In più, la coincidenza sulla pagina dei « raccontini » della « gente minuta e stramba la sua parte », del « come io sono

(4) Il fittissimo dialogo tra il parroco e i suoi parrocchiani scomparsi è assai frequente: cfr. p. 37: « scrivendone il nome, il cognome, e le date d'entrata e uscita da questo mondo, sono col mio morto a tu per tu » — « il *Libro dei più*, che sono i morti »: la sottile ironia non attenua l'affettuosa comunione; p. 18: « anime di defunti sì, ne ho sognate; e anche questo, per chi s'accontenta e d'altro non è degno, è un piacevole commercio col cielo » —: è una compagnia « poveretta », come sempre, come con l'angelo « Ultimo », ma di segreta dolcezza e mestizia; p. 29: « sola ricreazione è questa per me: d'inviare la memoria [...] in cerca d'amici perduti [questa sera saremo contenti insieme] pace a loro e a me salute »; p. 43; p. 71: « in grazia di questo scrivere poveretto, vecchio qual sono, mi faccio giovane *ad libitum* e parlo coi morti a tu per tu come il profeta Ezechiele »: qui, oltre al forte respiro profetico che supera i tempi, si istituisce una stretta comunità tra scrittura-scrittore-spazi della vita-morte (chiesa militante e trionfante).

del resto e questa parrocchia è » (p. 71) — e di cui lasciamo la responsabilità alla civetteria autoironica e bonaria del Fuschini — conferma ancora una volta come le coordinate della vita e della missione, dello stesso carattere proprio dello scrittore in sintonia essenziale con il suo popolo e gregge, s'incontrino spontaneamente sullo stesso cammino: « il come e il perché mi viene sul foglio di suo piede ».

Ma Fuschini esemplifica in modo netto anche il movimento interno alla vita e realtà verso la scrittura:

> A mattutino, allorché i galletti della giurisdizione fanno capitolo cantando salmi di loro invenzione, io lascio il tiepido letto e il cubicolo superiore e me ne vengo giù per la scala, che è di legno e chiacchierona, al mio quieto studiolo. Qui una finestretta che s'apre di contro al telonio ministra luce con discrezione, essendo tutta nella protezione di una vecchia e grande mimosa a ombrello, e personaggi a volontà, perché guarda la strada di valle che è sola in parrocchia e fa tutto da sé. Sicché, standomi appostato come il cacciatore nella tinella, aspetto in pace che passi chi deve passare: se è uomo, ho dei fatti per una novella; e se è donna, per una novella e un po' (p. 71).

C'è quindi un momento *liturgico* o paraliturgico per l'osservazione e lo studio del cosmo *parrocchiale* (e quindi della scrittura) — il « mattutino » (momento delle *Lodi*, nel *Libro delle Ore*; l'« ufficio », il « breviario » è uno dei libri chiave per Fuschini; cfr. p. es. pp. 13 e 16) è l'ora con cui inizia la giornata del sacerdote... Per buona ironia, il Fuschini lo situa in capitolo, o momento corale con recita dei salmi: in realtà, nella visione naturalistica e cordiale del Fuschini, anche la natura sembra avere un suo « mattutino » festoso e originale (« di sua invenzione ») della fantasia e libertà creativa. Quanto al soggetto attivo della scrittura, il personaggio che dice « io » compie suoi movimenti protetti e sereni (« tiepido letto », « quieto studiolo », « aspetto in pace ») all'interno di un piccolo mondo privato con una sua dinamica di piani (« cubicolo superiore ») e gerarchia o democrazia edilizia e domestica, affabile e arguta (« la scala, che è di legno e chiacchierona »), sempre ironica nella perifrasi che denota la scala cigolante e che, in qualche modo estraniata, perde per qualche istante brevissimo di agnizione il suo aspetto precario per rivelare un'atmosfera di curiosità un po' pettegola di un oggetto indifferente. Quasi a sottendere un personaggio reale, come di una vecchia perpetua ciarliera che aspetta al varco l'ospite silenzioso nella sua marcia verso il « quieto studiolo ».

Lasciamo per ora da parte il punto di vista della « finestretta », a cui dedicheremo apposito paragrafo; e rileviamo, invece, la minuta descrizione dello spazio naturale (mimosa) d'osservazione, riservato e generoso di luce e di visuale (« s'apre », « con discrezione », « nella protezione », « a ombrello », « a volontà », « ministra »): è come un servizio offerto all'osservatore (« ministra », « guarda »), che si fa « cacciatore » accorto e indifferente (« appostato », « aspetto in pace che passi chi deve passare ») al passo della *preda*, senza per questo perdere la *quiete* procurata e fiduciosa del « quieto studiolo ». Forse, con una sottile vena di ironica canzonatura (« se è uomo [...] »).

Anche la « strada di valle che è sola in parrocchia e fa tutto da sé » va oltre la delineazione strutturale dello spazio visivo oltreché della figura della parrocchia; ma ne parleremo altrove, perché è l'elemento « di valle », che importa in quanto decisivo nucleo ambientale e figurale dei racconti, tonalità sociale dell'anima, condizione e natura, mentalità e costume in opposizione p. es. a « di città », « di campagna », « di mare », ecc. anche come rinvio topico alle specifiche valli comacchiesi native di Fuschini. Anche di questo si parlerà più avanti, a proposito della nominatività degli spazî dei racconti.

2. *La « parrocchia » come luogo caratteristico*

Certamente, tutto della parrocchia corrisponde per opposizione latente ad una connotazione di povertà e di competenza ambientale; ma, per Fuschini essa ha i caratteri proprî, che concorrono a istituire il luogo specifico del prete - narratore:

> La mia parrocchia è misera e scalza come fra Polpetta, che suonava la Messa con un tegolo; è fatta d'acqua e d'acquitrino e di zanzare anche, che le suonano sopra la piva per quanto è lungo il giorno; non è pieve e non è badia, né io, del resto, sono canonico o monsignore: o mia cura poveretta, mai cristiano trovò la scarpa del suo piede come tu me hai trovato, prete da niente (p. 59).

Anche qui, l'accenno proverbiale — tipico di questa scrittura *semplice* e invece densa di richiami e di indici connotativi e di rinvio a tradizioni linguistiche antiche e non solo locali — non è risvolto ironico umoristico, ma anche segno affabile di un orizzonte umano riconosciuto e familiare, umile e approssimativo di francescana finezza. La « cura poveretta » è

luogo di abbandono e di insufficienze e negativi ambientali, di disagi fisici e monotonia (vedi a p. 63: « a questa mia parrocchia dove vento e miseria non mancano mai »: qui, « piva ») e soprattutto lontana dalle dignità storico-ecclesiali... ma Fuschini è « cristiano » e « prete » (il « da niente » è in contraddizione stridente, perché del tutto sovrapposta e senza nessun'altra giustificazione, stante l'arduo impegno connesso coi due livelli di definizione...). Quanto all'insufficienza, poi, è altro segno di civetteria scrittoria a sfondo bonario di autocaricatura: « con tutto ciò, ha quel che occorre », e, come abbiamo detto, ha il pieno rapporto di misura e di corrispondenza profonda (lasciamo perdere i termini *reali* di quella corrispondenza, a carico del Fuschini!): povertà e « prete da niente » vengono meno davanti all'identità e alla pienezza (« la scarpa del suo piede »), che sono la prova della fedeltà del parroco alla sua parrocchia, come dello scrittore alla sua scrittura, nella certezza e coincidenza delle proprie ragioni di verità e di interezza.

Anche a p. 41 il lungo ritratto della parrocchia è affidato alle stesse disparità rispetto a *qualcosa d'altro*, a *qualcosa di più*, perché il *luogo caratteristico*, in realtà, è sempre in piena armonia interna. Il passo è lungo, ma vale la pena citarlo, per cogliere anche i limiti del grottesco e del paradossale:

> Ascolta certamente il Signore gli organi delle cattedrali, che han cento canne schierate fianco a fianco a guisa di sorelle di bella voce e di statura diversa; ma l'organo della mia parrocchia, di poche pive e coi registri a catenaccio, che ha due mantici e due funicelle (e un *cristiano le tira, giù questa e su quella, cosicché l'aria va dove deve andare e diventa musica*); un organo così è addirittura *un incanto*: e se il demonio di turno all'osteria, in quest'ora che il giorno se ne va senza fretta, si trova a dover passare dal sagrato ed ode per avventura quei sacri motivi, deve fare quanto vuole a liberarsi dalla tentazione d'entrare in chiesa. Perché, se *l'organo è a modo*, Clementino, che è l'organista, *vale anche di più. Nato in quell'arte*, come del resto il padre e tutti i suoi *a generatione et progenie*, non sapendo né diesis né d'altre complicanze, *si adopera quanto può evangelicamente*; senza cioè che sappia la destra quel che l'altra mano combina: e, a onor del vero e di Clementino, *le cose son sempre andate per il verso*: più leste quando la melodia se la cavava dal di dentro come fa il filugello con la bava; meno, un po' di meno, allorché si trattava di far strada ai canti, perché *lì si sa che occorre proprio quella nota e nessun'altra*; però, anche in tali frangenti, dopo l'aspettare, *di peggio mai ci è accaduto*.

La povertà e la pochezza hanno sicuramente qualche cosa

di grottesco — anche con il tocco ironico del « demonio di turno all'osteria » —; ma anche il sapersi accontentare, il valutare positivo a fin di bene anche ciò che è poco (e soprattutto così) o negativo; e l'ironia sempre affettuosa e mai rivolta, naturalmente, alle cose... ma qui le cose sono affidate all'impegno e alla buona volontà di chi si avvicina con i modi proprî e le giuste necessità (si vedano i nostri sottolineati). E, d'altra parte, come per ogni luogo sacro o situazione che vede a protagonisti gli uomini, compaiono in giusta misura e in debito contrasto la cattedrale della bellezza, l'organo di poche pive, il « Signore » e il « demonio di turno »: come dire, c'è, in definitiva, tutto quello che occorre...

Anche a p. 75, la definizione naturalistica-esistenziale della parrocchia si intreccia ironica di motivi ambientali e vitali:

> La mia parrocchia ha tutte le sante benedizioni del solleone, che non si stanca di rimirarla quand'è nei suoi dì, e, vago com'è dell'acqua e dell'acquitrino, dà lo smeriglio e vernicia a fuoco i dossi e gli arginelli; però, quanto a benefici o a prebende, niente: e io mi procaccio da me quel poco che bisogna al mio campare alla maniera degli apostoli; i quali non avevano né sacco né sacchetto, ed erano di famiglia in ogni casa *edentes et bibentes*.

L'intreccio di considerazioni climatiche ed estetiche con le sollecitazioni della vita e della sopravvivenza porta il segno della sacralità naturale ed evangelica, con sovrapposizione di tratti vigorosamente correlati, per cui *tout se tient* e lo spazio viene contrassegnato dall'interno dalle diverse relazioni semiche in reciproca giustificazione. Il « solleone » ha la forza propria e l'attivismo leonino della calura appassionata e tenace (« non si stanca », « vago », « dà », « vernicia »), sacrale fin che si vuole e generosa di bellezza infuocata che illumina e polisce, esalta i colori del paesaggio e prosciuga le acque e con esse toglie la possibilità di coltivazioni e frutti. La terminologia *tecnica* (« benefici » o « prebende ») fa ancora da cassa di risonanza linguistica per antifrasi alla povertà effettuale del parroco, compiaciuto ironicamente della bellezza del suo luogo vitale (« rimirarla »), ma concretamente *realista* nella constatazione dei fatti della sua sussistenza, pur modesta e frugale (« quel poco che bisogna al mio campare »). Quello stesso elemento di sacralità (« tutte le sante benedizioni ») naturale riceve il sovrappiù evangelico e profetico (« alla maniera degli apostoli »), che introduce una serie di fattori aggiuntivi di familiarità tra povertà e missione sacerdotale e apostolica e di compartecipa-

zione comunitaria dei beni e assistenza parrocchiale ed ecclesiale tra pastori e famiglie del gregge cristiano. Sia pure con la sana autonomia del parroco, in fondo accompagnato dall'ambiente (« aiutano ») nei modi proprî. In più, lo stretto vincolo e ancora compartecipazione tra natura e luogo sacro — e vita del sacerdote — nel « pero », che è figura degna e decorosa in un ambiente di scarsità acerba, ma in definitiva cordiale (« mi aiutano », « feste », « pieni di bel costrutto », « alto e grande e in buona vecchiezza », « vicino ed amico », « fa anche [...] a beneficio »). E il « curato poveretto », povero come gli apostoli (« quel poco che bisogna ») non è solo nello spazio comunitario della sacralità; ma è la natura pur aspra a volte e faticosa che benedice ed aiuta e costruisce anche il benessere del sacerdote, non con denari o privilegi ordinari della condizione sacerdotale (« benefici o [...] prebende »), ma con doni naturali procacciati dall'industria del parroco nel paradiso naturale... Diciamo, con armi proprie/improprie (« doppietta », « fiocina ») che sopperiscono all'inopia ambientale. Oppure con la solidarietà anche estetica tra natura e chiesa con efficacia costruttiva (« fa paesaggio assieme al campanile, cui è vicino ed amico »). E qui, la densa e callida scrittura del Fuschini rivela, autoironicamente, ma anche con mestizia senza parole, e, piuttosto, deducibile da parte del lettore, il vero obbiettivo: la natura fa quel che può e aiuta dove può o fornisce gli spunti... è il prete che si aiuta e si procura il « poco »... e i parrocchiani? è la natura, il prete, la chiesa a fare il beneficio per la loro « mano lesta », anonima e profittatrice... L'ironia è affabile, naturalmente... La solitudine del prete è certa ed autarchica: senza « sacco né sacchetto », qui non compare che la povertà del pastore sia « alla maniera degli apostoli ». Non si intravvede né « famiglia » né « in ogni casa edentes et bibentes », della serena affinità e scambio tra pastori e popolo di Dio... (E il perché di questo distacco, ove vi sia davvero..., va oltre i limiti di questo lavoro sulla forte e contenuta scrittura di Francesco Fuschini, laconica nei momenti più densi e cospicua di rinvii e di spessore, pur nell'arguzia romagnola, benevola ma risentita di umori e nervosa di passione). La parrocchia, comunque, è punto di convergenza esatto ed essenziale, nucleo di vita sociale e a suo modo cristiana e regolare (« a norma di Diritto Canonico », « in piena regola »):

> La domenica dopo la Messa, quando principiano i pantani a ribollire e le zanzare a far concerto con le pive frementi, la mia gente ha per costume di passare un'ora di quiete all'ombra del pero in discorsi di caccia, in belle chiacchiere e in conver-

> sari di buona gamba; e siccome ragazze e giovanotti sono della compagnia, là si ride e si canta e si combinano affari cosiffatti che, benedetti in chiesa a norma di *Diritto Canonico*, diventano dei matrimoni in piena regola. Di modo che la parrocchia non manca di Battesimi e di Cresime, e procede avanti del suo solito passo come fa l'acqua del Reno che va sempre dove deve andare. E sia lodato il mio pero anche per questo (p. 75).

Si colgono in questo brano tutti i fattori caratterizzanti lo spazio speciale di questa narrativa integrale, sia pure, possibilmente — ma a noi interessano solo di passaggio — caratteristiche storico-sociali di altri tempi: « la domenica », *dies dominica*, « la Messa », « la mia gente ha per costume »... Ma che ciò sia attuale o non attuale interessa al sociologo o allo storico: a noi preme di osservare e rilevare i termini definitori dello spazio della narrativa di Fuschini, in quanto affidato e istituito dalla scrittura, di cui, a sua volta, è perno e origine indissolubile.

La natura è più ingrata ed aggressiva di pochezza stagnante (« i pantani a ribollire »), appena attenuata o resa ancora più squallida e violenta (« le zanzare a far concerto con le pive frementi ») dal rivestimento o risvolto ironico della musica povera, o ripiegamento interno della natura stessa a sconcertante pseudocompensazione. In tale desolazione, è la zona ecclesiale a fornire ombra e sollievo (« un'ora di quiete all'ombra del pero »), gaiezza di parole (« discorsi », « chiacchiere », « conversazioni »), risa, canti: uno sfrenamento verbale nel segno della semplicità, del bene e della passione (« belle », « buona gamba »), ma con partecipazione forte e ardente — diciamo in sintonia con l'ambiente (« ribollisce », « frementi ») — che non si limita alle ondulazioni sonore ma mira al sodo (« si combinano affari ») con amore e armonia che la chiesa santifica e benedice opportunamente. Il costume vitale della parrocchia e della comunità di segno cristiano (battesimi, cresime) è la sua continuità e moltiplicazione evangelica, ancora una volta in pienezza d'accordi con la necessità e ritmata sincronia naturale di arcana perennità e flusso di futuro (« e procede avanti del suo solito passo come fa l'acqua del Reno che va sempre dove deve andare »). E il prete-scrittore compie in pieno la sua scrittura fatta di sostanza integrale e compatta, che associa quella scrittura alla vita in un legame di ariosa liturgia dell'anima e del cuore: « E sia lodato il mio pero anche per questo ». La compattezza di eventi, cose, persone e situazioni ha una sua religiosa compostezza e unità coessenziale...

Le considerazioni sulla scrittura fuschiniana nelle sue interrelazioni naturalistiche e nello spazio esistenziale individuano nel termine « parrocchia » un luogo reale-simbolico di estrema vitalità di sentimenti e di scambi, che il parroco-scrittore inscrive, appunto, nell'ambito di una realtà umana precisa, in tutta la sua dinamica: il *battezzata* e *cresimata*, cioè sacramentale e ordinata (« la mia gente », la « parrocchia non manca », p. 75; il « pero parrocchiale », p. 76), anche se minacciata e non esente da infelicità o anche solo da disagi (« l'universo genere dei topi ha preso d'assalto la parrocchia », « i temperini dei fidanzati », « l'amor sacro e profano insieme muovono guerra »).

La parrocchia è spazio inquieto di normale umanità, ove ogni cosa può essere occasione di turbamento e di agitazione: il pittore di ex-voto scandalizza tutti ritraendo in un'immagine della Vergine il volto di una donna vagheggiata (« vedova, sola, avvenente e allegra », p. 32); ed ecco i « discorsi » della « parrocchia tutta quanta che si mise a ribollire in quell'estate bruciata e senza requie »: e qui la scrittura subisce un'impennata nella metafora accresciuta e internamente movimentata nella sincronizzazione climatica, che fa da sfondo alla manifestazione verbale dell'effervescenza parrocchiale senza sosta turbata (alludiamo a quel « ribollire » accanto a « bruciata »...). Così, a p. 62, ancora l'oralità esasperata e linguacciuta dell'entità fusa e anonima: « le lingue parrocchiane si erano messe attorno all'argomento e ne facevano scempio ». Violenza di parole che sconvolgono i fatti e si scontrano con passioni opposte della vita e dei personaggi della comunità; ma, insieme, attiva partecipazione alle cose e alle vicende umane in solidale vicinanza di anima e di cuore: così, nel caso di Angiolino parrocchiano « che era tisico »: « La parrocchia trepidava di perderlo, specie d'autunno quando, cadendo le foglie, anche i malati di petto sogliono salutare il mondo ». È il mondo parrocchiale tutto insieme che non si abbandona in ogni suo membro e intreccia alle stagioni e al volgere dei tempi e dei climi la propria intima compartecipazione nel bene come nel male, nelle ragioni profonde come nella cronaca minuta dei fatti privati di ciascuno che riempiono lo spazio comune, almeno nella scrittura: es. p. 23: « La Dina, ai suoi dì, era reputata la ragazza più avvenente della parrocchia »; p. 80: « Accanto all'uscio di canonica c'è un fico; sul quale le quattro o cinque gallinelle della parrocchia, *una* col gallo, dormono la notte » — qui, la parrocchia assume uno spazio un po' meno collettivo... ma, come vedremo, si tratta anche di un modo di identificare lo spazio attorno alla chiesa, riservato all'abitazione del parroco, con la

intera « giurisdizione »; ancora, a p. 106: « La passione lo smagrisce e lo torce [il gatto Dido]. E la notte, la parrocchia non può dormire piena com'è del suo lagno ». E, proprio nella storia del povero Angiolino, c'è come un travaso di persone che assistono il malato o gli fanno visita, ecc. sì che « vedeva più gente quella casa cosiffatta che l'osteria dei Tre Gobbi » (p. 61). Sembra quasi che la parrocchia intera si trasferisca totalmente accanto al letto del povero malato...

Pure, talvolta, quando la coralità della parrocchia sembra attenuarsi o assopirsi distratta, possono anche stagliarsi nella scrittura degli episodi isolati di reciprocità limitata e allusiva di privati idilli:

> Il prete dorme con la testa sulla tavola nel rumore di seta che fanno le mosche sui residui del desinare. La Pavona lascia il romitorio, vien fuori con la mezzetta e va dal calabrese. Il silenzio un po' sudato e quell'essere soli nel gran dormire della parrocchia giova al parlare e al tacere, e alla guerra degli occhi che a vicenda si fanno prigionieri; e non s'accorgono che gli alberi del sagrato cambiano posto all'ombra [...], p. 102.

Ancora, la natura è sfondo partecipe e intenso, impregnato di umori che intridono persone e fatti o ne costituiscono continui e singolari punti di riferimento, più o meno involontariamente. Resta sempre salva la centralità dello spazio parrocchiale, che è luogo di tutti e provvidenziale di grazie e beni: come nel caso del porcello « in soprannumero [ché] non aveva trovato una tetta vacante »: « Io, com'è giusto e naturale, non mancai di osservare che il derelitto deve considerarsi come una cortesia della Provvidenza in risposta alle mie povere orazioni; e il buon porcaro, capita l'antifona, rispose che non intendeva che quel porcello fosse d'altri che della parrocchia. Per cui, chiamatolo Aiùtati a cagione del gramo aspetto, lo misi in una sporta e lo portai alla canonica pensando di farne a suo tempo braciole e salsiccia a beneficio dei poveretti » (p. 72-73).

Forse, qui, troviamo il più significativo vincolo di motivi a qualificare lo spazio parrocchiale, esponente il parroco che, sui fondamenti di tre mozioni basilari (l'orazione, la giustizia e la natura), rileva e indica la giusta chiave di lettura e di interpretazione del fatto, cioè la comunità di grazia e provvidenziale del reciproco aiuto tra poveri e diseredati, il maialetto chiamato Aiùtati a causa del gramo aspetto e i poveretti della parrocchia, uniti nel e dal bisogno; senza contare, che l'animale bisognoso viene aiutato a nascere per sostentare chi

ha meno di lui... forse. A parte questo codicillo, d'altra parte allusivo a problemi ancora più vasti o complessi (oppure anche semplicissimi), la vicenda e la notazione fermano nettamente l'investimento umano e sociale nel segno del sacro che ha la parrocchia. Essa è luogo di scambio e di assistenza reciproca tra parrocchiani, illuminati dalla Provvidenza « cortese », riconosciuta e sollecitata dalla preghiera — anch'essa « poveretta » come « poveretto » è il sacerdote che guida e prega per la sua gente, nella pienezza di valori umani materiali e spirituali.

Come vedremo — e allora, la parrocchia, da luogo caratterizzato, passerà ad essere spazio reale e simbolico di valori totali proclamati in ogni direzione — per Fuschini la parrocchia è il centro della scrittura, proprio perché viene ad essere il punto di convergenza in senso orizzontale e trasversale, interumano e verticale, di tutte le cose e del tempo, dei rapporti quotidiani e dell'esistenza, nelle gioie e nei dolori e nella prospettiva dell'eterno.

Un esempio ulteriore, a p. 18, dove la coralità spirituale, luogo di anime che si tengono, in vita e in cielo, istituita e integrata dal parroco, trova il suo più alto e teso livello di partecipazione: ivi si parla dell'Ada « pia e rassegnata tanto al suo lento morire, che, tornando dal camposanto, dopo i *requiem*, d'uso, dissi per lei anche il *gloria*, persuaso che ella fosse già salva in Paradiso; e *l'incaricai di prestare qualche assistenza alle altre* ragazze della parrocchia più vaghe di spassi e di danze che di sermoni ».

Nella visione totale, che Fuschini ha della parrocchia come spazio di bene e di male e intreccio inquieto di mozioni esistenziali, non può mancare la presenza dell'*avversario*, che « circuit quaerens quem devoret » e che porta la sua furia serpentina (come dice Fray Luis de León) nella cura d'anime. Sia pure vanamente, per ironica indifferenza o torpore assolato del meriggio, che è l'ora della tentazione:

> Nell'ora che il demonio meridiano della lussuria corre la parrocchia e non incontra nessuno, perché la gente è tutta a dormire (p. 21);

o possibile occasione di scandalo (« Talché, seminarista *in sacris* in corteo con la camerata o cappellano giovane per la parrocchia, m'è toccato di sentire, specie da parte di gruppi di ragazze in bicicletta, espressioni tali di disappunto sul fatto che, bello qual ero, avessi scelto il celibato, che non sono tutte

da ridire », pp. 25-26); e di aggressione (« Abitava nella mia giurisdizione ecclesiastica una giovane donna tanto formosa di corpo quant'era di spirito balorda e svanita; cui il vivere ozioso e senza cure dava un che di torbido e molle; una di quelle femmine che in una parrocchia di campagna sono come un'arma in mano del demonio e il parroco spende per lei più di un *memento* perché non sia pietra d'inciampo per nessuno », pp. 37-38): in questi contesti cerca di inserirsi ancora una volta la preghiera come arma di lotta a beneficio collettivo. Il « memento » rappresenta l'intersezione tra la sacralità testimoniata in prima persona dal parroco e le minacce bibliche che pesavano sulla comunità e sui luoghi come echeggiavano nelle antiche rubriche: erano una volta oscure tracce della persecuzione del demonio o prove divine come le piaghe bibliche dell'Egitto... (Parlarne oggi, significa o sembra peccato di oscurantismo, né la mentalità illuminista e asettica dell'uomo moderno tollera certo linguaggio... Ma, ancora una volta, noi diciamo che ci interessa soltanto la scrittura del Fuschini, di cui cerchiamo di mettere in evidenza direzioni e modulazioni semantiche, che qualifichino le spinte genetiche istitutive della scrittura stessa, più che la portata e la qualità *storica* del linguaggio...).

Proprio lo spazio di tale scrittura è sembrato assumersi alcune stimolanti valenze prospettiche, in grado di orientare una lettura (e strategia) critica delle scelte lessicali del Fuschini, in vista del *significato* come accordo complesso di mente-anima nell'esperienza (*Erlebnis* o *vivencia*) del c.d. prelinguistico. E, prima di tutto, ripetiamo, la « parrocchia » rappresenta lo spazio del *proprio* integrale del Fuschini, uomo - prete - scrittore, luogo di vita e di pensieri, di azione e di partecipazione personale, umana e sacerdotale, nella corrispondenza primaria ed essenziale tra doveri e mozioni etiche e civili; o, semplicemente, *recinto* consacrato come particolare punto di osservazione e di svolgimento umano nel tempo della *piccola storia.* Né ci stupisce certo linguaggio apparentemente « datato », secondo l'ermeneutica « post-cristiana »... Il fatto è che il Fuschini non ha nessun timore a usare il suo linguaggio « antico », o piuttosto il linguaggio delle sue convinzioni e passioni, al fondo del quale, piuttosto che la formula sociologica che non salva o la lettura dei « segni del tempo », c'è da scorgere l'impegno di una coscienza umana e sacerdotale, tutta radicata nella sua fede religiosa orientata verso l'eterno. Ecco allora, e lo diciamo una volta per sempre, che Fuschini ratifica un suo modulo linguistico reale e allegorico insieme, che però va ricondotto ai suoi termini essenziali ed effettivi parametri: da un lato, l'uomo, peccatore e minacciato dal male, che pure va capito,

protetto e perdonato, ma anche aiutato ad avere luce nell'equivoco e nel dubbio; dall'altro, il male e il pericolo, che vanno denunciati senza incertezze o paura di non essere alla moda o attuali, ecc. Al centro di tutto, Dio, che è la salvezza e la felicità nel travaglio e nell'attesa della « beata speranza »... Di questa precisazione, beninteso, non ha bisogno Fuschini e nemmeno la sua scrittura: il fatto è che le « parole poverette » del Fuschini, nella loro presunta « semplicità » e bonaria affabilità al limite del proverbio, hanno piuttosto — e senza pretese — il sapore di parabola vissuta, e, diciamo, profondamente vissuta, nel rispetto totale di quei parametri di fede e di giustizia che ne sono il nucleo generatore. In questo senso, anche la critica — crediamo — ha il diritto-dovere di sbarazzare il campo da qualunque pregiudizio...

3. *La parrocchia come luogo profetico e di unità integrale*

Una precisa testimonianza, in questo senso, a p. 57:

> I soldati in una parrocchia, a guisa della peste, della fame e del terremoto, sono sempre un flagello per via delle divise che fan colpo sulle giovani, quindi *libera nos, Domine*; ma un ufficiale è peggio assai, giacché anche le madri non dicono di no alle figliole da marito per il motivo che ha paga fissa, ed è quella che dà da mangiare ai cristiani.

Proprio qui le tracce del linguaggio *datato* del Fuschini, a cadenza biblica e profetica a piacere o di gusto passatista (o, forse, caro ai « parroci di campagna », come Fuschini ama dire). Certo ,la situazione sociologica è mutata, né qui è il caso di fermarci a parlarne. Per noi, precisamente in questo caso, la scrittura rivela inequivocabilmente i suoi centri propulsivi: lo spazio reale-simbolico della parrocchia va inteso come chiuso e difeso nella mente e nel cuore del pastore che, come per gli antichi mali rappresentati nelle tavole del Dürer, senta turbata la sua comunità di valori e di vita, senza troppo preoccuparsi, poi, di motivare sul serio le sue osservazioni in senso più ampio. Ad ogni modo, le preoccupanti aggressioni del *nemico* assumono veramente una tonalità biblica che fa aggio sulla passione e sull'impegno profondo del parroco-Fuschini:

> Finalmente, via il diluvio, la mia parrocchia tornò nei suoi panni; i soldati se ne andarono, e io nella Messa aggiungevo un *oremus* per grazia ricevuta (p. 58).

« Diluvio » e « grazia ricevuta » procurano al testo una colorazione antica, a cui bene si attaglia « Messa » e « oremus » come risposta di rendimento di grazie dopo il « flagello » inteso come una malattia reale che ha messo a repentaglio l'integrità e la salute (« tornò nei suoi panni »), la condizione sana e normale di una persona allargata, proprio in senso personalistico, alla intera comunità. E questo dà per noi allo spazio della narrativa fuschiniana la consistenza e il valore che le sono specifici, come di una narrativa di fondamenti estremi e radicali, come incontro e interrelazione di « massimi sistemi », che fanno centro su tutto l'uomo nelle sue più gravi e decisive scelte; dove il bene e il male hanno colorazione ironica e anche divertente e curiosa, ma netta di luci e schietta di urgenze e di precise decisioni nella prassi. Ribadiamo, naturalmente, il modo persino grottesco e caricaturale della notazione e dei ritratti, con gusto di sproporzioni e di tonalità prospettiche. Siamo certi, a scopo di autodeflagrazione di quelle stesse dimensioni bibliche e profetiche... sempre integralmente umane:

> Cosicché, quando parve a costei [la madre] che il figliolo, raggiunta l'età del giudizio, fosse da ammogliare, incominciò ella a lavorare con gli occhi alla prima e alla seconda Messa col fine di trovargli una donnina timorata di Dio e della suocera; e, tra tante che qui chiedono un marito a santa Rita e possono essere anche belle per un procuratore, mise gli occhi sulla mia povera Colomba fatta com'è e con tutti i pensieri in Paradiso: e pertanto non tardò a mandare quel buon Garigi in veste d'uccellatore all'assedio della parrocchia (p. 88).

È evidente l'intento benevolmente satirico, anche per i riferimenti *seri* alla pratica e alla devozione religiosa, insieme autentici di affetto e confidenza nel divino anche nelle minime vicende della pochezza quotidiana; e anche per l'implicita ironia sulla situazione di contrasto tra i termini di riferimento. Esemplare l'accumulazione di paradigmi in interna dissidenza e sproporzione: *buon* Garigi, *uccellatore, assedio, parrocchia.*

A contrasto con l'aneddoto di Garigi, che considera la parrocchia come un territorio di caccia, ma anche a conferma delle complesse interrelazioni che legano i parrocchiani alla chiesa (e alla parrocchia che ad essa fa capo) e che, vedi caso, sembrano girare attorno quasi sempre a problemi di solitudine e di cuore, si veda a p. 53: ivi è narrata la vicenda di Sebastiano e di Mira (« non poche volte lo vedo all'altare dell'arcangelo »; « e così, per giorni e settimane, ho potuto vedere la Mira pregare e sospirare »...).

Ancora una volta, per Fuschini la parrocchia è spazio proprio e comunitario (« la mia gente », i « miei parrocchiani »), dove le minacce del *nemico*, che è legione, sono frustrate dalla fatica quotidiana — e ne viene implicita la valutazione della religiosità del « lavoro » e del beneficio spirituale del « travaglio » che non vede la luce (« da un buio all'altro ») ed è come un vero tunnel di notturna salvezza nell'impegno e nello sforzo. Così come è azionistica fatica quella del parroco in caserma, vigile sulla trincea contro l'avversario piuttosto che in sportiva competizione e senza concessioni e indulgenze di principî, consuetudini e resistenze...:

> L'estate i miei parrocchiani si travagliano nel lavoro da un buio all'altro, sicché non c'è niente da fare per i diavoli dislocati dentro i confini della mia cura né per me che passo gran parte della giornata in chiesa come un soldato in caserma (p. 53).

Oltretutto, con la figura del parroco coinvolto interamente nei casi e vicissitudini dei parrocchiani e della parrocchia, allacciato nel tempo ai loro tempi e condivisione di « vita e croci » nella preghiera che chiede per la sofferenza e il bisogno. L'unità è dunque profonda e gratificante; e in quella coassiale partecipazione, sembra suggerire don Fuschini, si attua la salvezza del sacerdote e di coloro che gli sono affidati, in sintonia evangelica. Del resto, proprio attorno ad un motivo fortemente simbolico ed evangelico, si svolge il bel racconto iniziale della raccolta, *Io vado a pescare*, in cui la convergenza di ragioni diverse conferma nel territorio parrocchiale la compattezza e la verità di uno spazio globale inscritto nella salvezza:

> Secondo me, dopo quella di pescar uomini, altra più evangelica occupazione non v'è che pescar pesci: secondo me e, se vale il parere di un lettore più affettuoso che colto, anche secondo l'apostolo Pietro. Il quale l'uno e l'altro genere di pesca esercitò con ugual cura e fortuna; e nei giorni del Signore morto e risorto, in mezzo a quel suo gran penare e dubitare, uscì nella frase che è da sola più che una bella promessa: «Vado a pescare». Si sa poi Chi vide e le parole che udì tra la riva e l'acqua del lago, e l'alba e il profumo di pesce fresco sulla brace.
>
> Con tale persuasione e con l'esempio e la licenza, almeno presunta, del primo papa, e anche considerando che al territorio della mia giurisdizione parrocchiale, parrocchiano egli stesso egregio e benefico, s'affaccia l'Adriatico, non mi penso di destar ammirazione o scandalo confessando che qualche volta nell'an-

no, tra l'aprile e il settembre e nei giorni più smarriti e delusi, dico anch'io a me stesso: «Vado a pescare». E mi metto in via con l'amo, la lenza, il barattolo dei vermi; il pane, il vino, il companatico; e un libro nel corbello per compagnia (p. 13).

Il brano è lungo, ma la sua semplice purezza dolce e mesta ci sembra giustificarne la citazione; anche per la consistenza fondante ai fini della nostra analisi.

Al centro, l'«evangelica occupazione» dell'andare a pescare, che è esercizio cristiano della pazienza e dell'«aspettare» (p. 15), con «vantaggi creativi», «belle fantasie», lettura e meditazione di salmi con *pietas* naturale ed esecrazione del *nefas*:

> Con l'amo e la lenza. Non con la bilancia, che fa da sé ogni cosa non lasciando a chi l'usa che la scelta del luogo e del tempo; non con la nassa, che è trabocchetto e tranello così agevole e tristo che toglie persino il gusto e il vanto della preda, se c'è; e non parliamo, per carità, della fiocina, che è strumento stranio e crudele e senz'alcun lume di poesia; ma con l'amo e la lenza, ché queste sono le armi pulite e leali della tenzone con le silenziose creature dell'acqua (pp. 13-14).
>
> Se il pesce avesse voce, qual pescatore potrebbe sostenere i gemiti della sua agonia? Meno di tutti io, che, più volte nelle rade pesche fruttuose, non bastandomi il cuore di spegnere quel lieto pezzetto di vita dell'universo che è un pesce, mentre ancora l'ho tra le mani, lo libero nell'acqua del mare: «Va in pace, creatura di Dio» (p. 16).

Si ha dunque nella situazione in oggetto un complesso gioco di virtù cristiane che rafforzano l'anima e sono portatrici di quiete ed equilibrio interiore, come nella dissolvenza finale, misurata ed essenziale di manzoniana sobrietà e discrezione:

> E in pace me ne torno anch'io finito il giorno, con l'amo, la lenza e la sporta (più leggera ora che nell'andata); e, nel corbello, c'è sempre e solo quel libro per compagnia (p. 16).

Con la semplicità di un cantico (sembra di echeggiare «Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace») e la densità di una antifona da *libro d'ore* (che è poi la compagnia a cui allude nel corredo che affianca il narratore), Fuschini delinea il suo spazio operativo e sentimentale, nel riposo dell'anima e nella verità di tutti i valori umani e spirituali pienamente aderenti ed assolti. Soccorre anche la ci-

tazione classica (« Quindi s'immerse / come ghianda di piombo che, a bovino / corno fidata, a disertar giù scende / i crudivori pesci », *Iliade,* XXIV, 110-113), nella traduzione del Monti, tra i « pensierini di varia letteratura »; ma, soprattutto, la consapevolezza di un'« aura ecclesiastica » ed evangelica, solidale nell'esempio e nel conforto della vicenda del Pescatore Pietro — con quello scorcio di paesaggio evangelico gustato come se fosse vissuto e attualizzato in una rapida clausola di asciutta limpidezza tra visioni e sapori, linee e grafemi di incisività musiva, forme alluse e profili di antichi fondali mattutini... E tutto si concentra nello spazio parrocchiale, dove si attua una sorta di candida confessione ma anche incontro sereno di convinzioni (« secondo me », « con tale persuasione »), episodi di storia evangelica, esempi illustri e santi ed esperienze di vita nonché sana ammirazione e allegria di piccoli piaceri investiti di elementare godimento estetico, anche a minima rivalsa benefica della solitudine e incertezze umane: « Miro, ammiro, contemplo ed esclamo. Scelgo un cantuccio riposato per i pesci e per me, cioè riparato dalle onde e dalla brezza, e mi do tutto alle care e minute operazioni preliminari: seppellire la bottiglia della bevanda nella sabbia umida, per bere fresco e saporito; nascondere al sole e alla sabbia volante la sporta del pane e del companatico, perché può ben accadere che il mare neghi il pesce, non l'appetito; disporre intorno attrezzi, strumenti ed esche e, da ultimo, sedersi beatamente ed innescare il rosso lombrico tenendolo, vivo e renitente, tra il pollice e l'indice della mano destra. Dopo, il lancio: misurato, ben aggiustato e non senza qualche intenzione d'eleganza; e quando la lenza, con un suo movimento morbido e sinuoso, è calata e s'è confusa col mare, comincia l'attesa, che è il bello e l'utile del pescar con l'amo » (p. 14).

Verrebbe voglia di citare tutto il racconto, così denso e duttile di notazioni in veloce sintesi di movimenti ed armonia di gesti con minute osservazioni a commento, pensieri e riflessioni che trascendono l'occasione ricreativa e piuttosto testimonianza anche acuta di una più ampia considerazione del proprio stato (« secondo me ») e della condizione umana a cifra allusiva di un atteggiamento e prassi di vita. E cioè la accorta occupazione del « tempo vuoto », la « pratica del pescare e nervi vigilanti », le « scommesse solitarie » e, soprattutto, la pace interiore nella compiaciuta eleganza e prudenza di movimenti e valutazioni. Ripetiamo, tutto questo avviene nello spazio della « giurisdizione parrocchiale », davvero luogo privilegiato e riposato di quieta letizia, ove « non manca nulla di essenziale » ed anzi spazio sacro e beatificante:

> Tra questi pensieri di varia letteratura e altri d'altro, ma tutti *allegri* ed *esaltati*, giungo al *buon* mare della mia parrocchia, che, in verità, non ha nulla di omerico, né dèi, né eroi, né sirene (che Dio guardi!); a meno che non si voglia dire che è canuto talvolta e glauco talaltra e risonante come tutti i mari, e che ci si cammina lunghesso con *piacere* (p. 14).

Il « buon mare della mia parrocchia » che non ne è priva, dunque, a conforto di altre desolazioni e squallori, e che consente il duplice esercizio specifico del sacerdote pescatore di pochi pesci reali — ed è questa una figura caratteristica del Fuschini, insieme con quella del cacciatore e traccia autobiografica ed ambientale — e, certamente, di ben più cospicui apporti nelle acque della vita in senso evangelico.

Questa dimensione simbolica, che si accorda con la vocazione del Fuschini e ne è la più consistente rivelazione, ha il pregio di ampliare al massimo l'apertura semantica del semplice « vado a pescare »; ma, nello stesso tempo, anche l'esiguo spazio parrocchiale, con quel « buon mare », si amplifica a sua volta fino a includere, grazie alla nominatività (« parrocchiano egli stesso e benefico, s'affaccia l'Adriatico »), ben maggiori prospettive di luoghi e di confini. La parrocchia del Fuschini, come vedremo meglio in seguito, già identificata con i luoghi dell'infanzia e dell'anima, ha una sua mappa generosa, che fa centro con tutta una terra, la Romagna, con le implicazioni di temperamenti e scelte di vita, sentimenti e umori, risentimenti di passioni e connotazioni di linguaggio.

4. *I luoghi nominati (reali e d'invenzione)*

Cominciamo dalle osterie e locande, nel solco di quelle manzoniane, essendo esse *luoghi franchi* e certamente sintomatici di qualche contraddizione rispetto alla vita degli altri, per i frequentatori, beninteso. E anche perché, dopo aver attentamente rincorso la definizione dello spazio proprio o punto di vista fondante del narratore, cerchiamo di reperire il significato contrastivo (o integrante) del luogo più vicino o più lontano dalla parrocchia. E sarà proprio da vedersi questo preciso rapporto e valore di distanza o approssimazione.

I nomi possono essere della fantasia oppure reali; come, in genere, la nominatività dei protagonisti delle storie fuschiniane, come dello stesso narratore (o autore del *diario*, don

Antonio). I nomi sono tipici e certamente allusivi, come sempre, a qualche situazione locale o a personaggi o vicende particolari: *Osteria del Re, del Pescegatto* (che insinua, forse, come spesso in Emilia-Romagna, un suo carattere non solo ittico, ma anche di umile estrazione, se non anche con qualche tratto popolarmente astuto o ribaldo, conforme al rapporto strano e ossimorico del nome stesso); *I tre ponti, dei tre gobbi, il Pappagallo, il Piccolo Parigi,* che certamente evoca, come del resto si vedrà, qualche cosa di ardito e di peccaminoso, sia pure, modestamente provinciale... Anzi, a proposito di quest'ultima, Fuschini comincia precisamente il racconto *Peccatori pubblici* con la « mobilitazione contro i demòni di stanza (o in distaccamento) nel territorio della parrocchia » (p. 33) — dove va notato, oltre al linguaggio militare che accompagna le operazioni e la figura del protagonista (« escono le processioni a stendardo spiegato », « incalzarli a colpi d'aspersorio », « sortite »), anche quell'inciso parentetico a rinvio altrove della provenienza del maligno, quasi a preservare teneramente la parrocchia da una sua guarnigione nemica stanziale o originaria, trattandosi piuttosto di diavoli forestieri... Fuschini isola la locanda in un suo spazio più riservato:

> E proprio sul cominciare, in quella parte del paese che cala al fiume portando in collo vigne e frutteti, si fa innanzi il *Piccolo Parigi*, che è una locanda; della quale, quand'abbia detto che ha l'aggetto del tetto tirato sopra le finestre con una cert'aria di braveria birbona; e che v'è locandiera una donna d'età vestita e dipinta in guisa da contraffare una giovane; e che donne belle e prosperose sono con lei, cameriere di una sola stagione; altro non potrei, non avendo mai messo piede di là da quella soglia (pp. 33-34).

La breve descrizione inizia con un'impennata (« E proprio sul cominciare »), risentito per un possibile commento, tipo « si comincia bene »... e nel « si fa innanzi » prepara, con scatto evidentemente manzoniano, già il seguito di aggressività proterva, alla quale si accompagna certo tirarsi indietro o schivare del prete e l'uso della perifrasi da parte dello scrittore (« della quale, quand'abbia detto [...] altro non potrei, non avendo messo mai piede di là da quella soglia »); dove la proclamazione di impossibilità coincide con l'impulso attivo di chi apertamente si trattiene dal varcare consapevolmente il limite del peccato... Il nostro linguaggio è, poi, in qualche modo contraddetto nei fatti del racconto (il parroco benedirà dal di fuori della casa la Lia « indovina e cartomante »...), ma non

vuole altro che prendere atto di un gesto che sottintende, in modo inequivocabile e non solo simbolico, una precisa scelta di campo. Ad ogni modo, la descrizione si limita a mettere in evidenza una conformazione dell'ambiente che sottolinea il carattere della vita che vi si svolge (« l'aggetto del tetto tirato sopra le finestre con una cert'aria birbona »), per certa prevaricazione nei confronti dell'osservatore (« aggetto », « tirato sopra »), il quale si sente anche intimidito, e forse attirato, dal sapere che quello è un luogo abitato da donne: « locandiera una donna d'età vestita e dipinta in modo da contraffare una giovane », quindi, nel segno dell'artificio e della maschera di contraffazione...; « cameriere di una sola stagione ». Il tono ironico (« di una sola stagione » sembra alludere al transito della « quindicina »...) è d'altra parte rinvio di allusività perspicua e fa parte immaginosa di un linguaggio « un poco invecchiato » (come si dice nel risvolto editoriale), ma piuttosto indicativo di una cert'*aria* appassionata e di frontiera sui saldi principi di fondo, insuperabili nella prassi, sebbene mai implicando oblio dell'umano e del reale rispetto per la debolezza e i limiti della persona, compresa e assistita nelle sue effettive necessità e pochezze. Un esempio a p. 37, dove si parla di « Cleto, detto l'Uragano per certa intemperanza nel dire e nel bere e non per l'opere sue che erano di pace »:

> Bisognava sentirlo all'*Osteria del re*, dov'egli era tutte le sere e io qualche volta per un po' di ministero fra quegli onesti peccatori: era là che i *fatti* da lui contati, lasciando da un canto il vero, se ne andavano per conto loro vestiti di paragoni magnifici e strampalati [...] (p. 37).

Solo il nome, qui, dell'osteria, ma vista come luogo di pace e di armonia, dove il « buon umore dei parrocchiani più s'avvantaggiava per lui che per un'intera compagnia di saltimbanchi » (p. 38); e, in più, la bonomia del sacerdote non esita a intrecciarsi agli avventori « onesti peccatori »... Così, a p. 85, il nome soltanto e l'ironica notazione, che commenta una delle svariate utilizzazioni dell'« acqua di Longarino » e una particolare virtù, che ha la grazia di certe antiche favole, quasi fonte d'amore di provenienza ariostesca o boiardesca... « La Clotilde, per dire di una che è nell'età matura e aspetta ancora, ne manda dei fiaschi all'oste del *Pescegatto*, perché, mischiata nel vino, vada dove deve andare; e costui, che è vecchio e dabbene, si presta a siffatti servigi solo per buon cuore ». L'osteria, senza nessuna descrizione, diventa spazio simbolico di buoni servigi, buon cuore, speranza terapeutica dell'eros deluso... Solo

l'ombra d'un tiglio «fa riconoscere l'*Osteria ai Tre Ponti* (p. 93) dove la domenica Cesarino barbiere « sbarba e monda i clienti »; mentre la locanda *Il Pappagallo* è sede propizia per una « settimana di quiete e per la cura del sangiovese », ove, se il vicolo non si arroventasse per i « dialoghi forsennati » del russare di oste e residenti o per l'« orgia » o « stravizio di note disperate » di un « uragano di complesso che chiamano *Spugna verde* »... si realizzerebbe il paradiso. L'*Osteria dei Tre Gobbi* si spopola, quando, come si è già visto, la « parrocchia » si trasferisce al capezzale di Angiolino malato di petto: ma non sembra che sia anch'essa un luogo proibito...

Passando ad altri luoghi, nel « Casone » vive con la madre l'organista Clementino, protagonista del racconto *L'organista innamorato*, e Fuschini vi sovrappone soltanto (p. 42) una notazione secca e raggelante (« la salsedine è tanta che par brina»), come eco di maledizione biblica (Ps. 107), che immediatamente riferisce sulla condizione probabile del luogo e tonalità di vita dei suoi abitanti; a relativa distanza dalla parrocchia (« una domenica dopo il mangiare, mi misi la strada sotto le scarpe e andai al Casone ») e dove Fuschini individua un suo luogo privilegiato e favorevole, certamente ricco di possibili punti di vista:

> Entrato, mi sedetti presso il focolare, già spento, per una vecchia consuetudine che me lo fa amico e per non so che stravaganza la quale m'assicura che, dette da lì, le mie ragioni hanno maggior forza di persuasione (p. 43).

La « Gironda » è una « casetta » della « valle-campagna », cioè di una terra dove la piena del fiume può provocare l'assedio e la fuga al primo piano degli abitanti, trasformando in « valle ov'era campagna », ma anche portando « lucci e anguille a brigate e a battaglioni » (p. 55); sì che quegli stessi abitanti beneficiano, dalla finestra, di tutta una grazia di Dio... tra povertà non voluta e provvidenziale sopravvivenza, in uno spazio desolato e vagamente dantesco tra due fiumi: « dove il vento che ognora vi spira ».

Solo nomi: S. Alberto, ove vive un priore amico « ch'è uomo di consiglio » (p. 76); la tenuta Cavallino, luogo curiosamente provocatorio per il parroco protagonista, che lo individua come sede d'occasioni: « Al *Cavallino* io vado spesso, con l'aspersorio in tasca e dicendo sottovoce il *Miserere* (aspergimi con l'issopo: dammi un cuore pulito), perché molti pagliai vi sono e molta è l'ombra, e i peccatori in proporzione » (pp. 84-85).

Più ampia e, per verità, di qualità diversa dai luoghi abituali della parrocchia, la villa Maraffa, col suo boschetto (dove avrà tragica fine la povera coniglia Candace di don Antonio), la caccia d'autunno, la « cappella gentilizia » dove l'edera lo [il signor conte] va a trovare passando dalle finestre senza imposte » (p. 96) in stretta prossimità della natura. D'altronde, la villa ha le sue pertinenze propriamente signorili (« campa con le rendite di un poderino che è dietro la villa (e la casa del contadino le è a fianco »); ha uno « scantinato » dove è posto uno studio da pittore, un « boschetto » e un « parco », alla cui entrata sono due statue: « una [...] della primavera su un piedestallo (sull'altro c'è l'estate, che è un garzonetto con la camicia aperta sul petto e un mazzo di spighe tra le braccia) » (p. 97). Da notare il riferimento arguto tra la seconda statua, in perfetta armonia di ciò che è proprio... e la « contessina, che ha nome Giovanna », più vicina, passati gli anni, a un uccello o a un insetto (« sola e solitaria come la passera sul ramo », « ma pare piuttosto che mangi cuori di zanzara, perché è pelle e ossa ») se non fosse per « portamento da regina »; mentre « incantava l'aria da quant'era giovane e vaga d'aspetto ».

E, per finire, un accenno ad altre figure femminili, in ulteriore contrasto: le « donne nude » dipinte da un pittore presente nella villa: « le quali [...] non indurrebbero in tentazione un monaco novizio, giacché codesto talento singolare non distribuisce le membra a imitazione della natura ma a sua volontà. Di modo che mani e piedi si vedono dappertutto, e un occhio ti guarda e l'altro non c'è ». E qui, a noi, ancora una volta non interessa tanto il giudizio sotteso e contrario all'arte moderna (più o meno coincidente con l'arte del pittore in questione) né il gusto o l'informazione di don Antonio in campo artistico (certamente un po' antiquato, lo è...), quanto piuttosto la ribadita fedeltà implicita ad un canone di imitazione della natura, che è un po' il fondamento spoglio ed essenziale (e, perché no, anche polemico) del Fuschini ad un suo mondo e ad una visione precisa ed elementare, che fa centro sull'uomo e su una definizione di esso orientata su pochi e misurati principi. Il che non esclude, d'altra parte, che questa visione ignori, poi, o trascuri le mozioni, le complicate mozioni del cuore umano, come direbbe il Manzoni. Del resto, anche la natura, a volte, si presta bene a fare le sue proprie manipolazioni:

> Per una di quelle distrazioni per cui la natura confonde alle volte le sue cose nel cesto [...] (p. 99).

Ci sono altri riferimenti a luoghi nominati di una geografia possibile, entro la quale si volge il cosmo fuschiniano e che ne costituiscono più ampi termini di riferimento: sempre in consonanza profonda tra persone e spazio e, anzi, a reciproco riscontro speculare. Di questo troviamo esempi assai illuminanti e propizi: a p. 69, nel racconto *Preti in valle* dove si parla di don Antonio e del suo amico canonico che vanno a bagnarsi nella « Valle Santa », còlta in due momenti:

> C'è nella Valle Santa una conca d'acqua fresca in sempiterno per la gentilezza dei salici che le piangono sopra, e dei vètrici e d'altre piante all'intorno che fan macchia e bosco (p. 68).

Qui è rappresentato il luogo che è la scena dove avviene il bagno dei due degni ecclesiastici. Già, il nome « Valle Santa » sembra fatto apposta per fornire ai due preti un pretesto ambientale per la loro escursione alla ricerca di un po' di « liquida frescura », in una « riva beata ». Sicuramente, uno spazio di *paradiso terrestre,* in una « conca d'acqua fresca in sempiterno », che è quasi catino battesimale, circondati i protagonisti di presenze miti d'ingenuità naturale e non meno semplice e santa. E, infatti, lo stesso Fuschini è indotto a delle notazioni aggiuntive che portano alla luce un modello linguistico-profetico assai interessante. Esso coinvolge il luogo in questione e dimostra bene la valutazione con cui il Fuschini opera le sue scelte e distinzioni in profondo.

> È il paradiso del pescegatto, che vi fa il mestiere del michelaccio; e, per cagion sua, l'inferno delle tinche e dell'altra frittura; la quale peraltro, allorché il crudivoro a pancia piena fa la siesta, si concede cinque minuti di ricreazione ballando il trescone sul pelo dell'acqua. E io qui non parlo del ballo; ma quanto al resto, due ecclesiastici dabbene possono fare altrettanto (p. 69).

Tra paradiso e inferno si giocano gli estremi di variate situazioni vitali: da un lato, il paradiso, appunto, del « mestiere del michelaccio », la « siesta », i « minuti di ricreazione », il « trescone sul pelo dell'acqua » del « crudivoro a pancia piena »; e, dall'altro, l'« altra frittura » che è l'inferno dei miseri in balia dei beati in riposo... indubbiamente una visione molto umana e *terrestre* di sana felicità, e che ricorda molto certe domeniche estive nella terra di Fuschini, con figurazione elementare e *primitiva,* certamente antica di naturalezza e sem-

plicità di orizzonti e costumi. E questo ci sembra il *proprio* di questo mondo fuschiniano e di questa scrittura immediata e *antica* di ritmi e passioni sincere. Vedremo, naturalmente, anche altrove che in questa narrativa non c'è nulla di *falso naïf* o di retorica *kitsch* di pararegionalismo tra strapaese e scrittura dialettale; vorremmo dire che si tratta precisamente di una scrittura integrale, basata sulle più organiche e totali ragioni umane. Il linguaggio ha una sua coloritura che, ugualmente, coincide con il *proprio*, cioè senso della misura e una bonomia reale, equilibrio esatto dentro la visione dello spazio-sentimento-immagine dell'uomo secondo i valori che qualificano quell'uomo stesso nel tempo e nell'eterno.

Il secondo esempio, in clausola allo stesso racconto, sigilla, in modo singolare, le relazioni strette e motivate tra natura e uomo nel mondo fuschiniano:

> La sera, nella Valle Santa quello che c'è ha voce: l'acqua dei canali e le frasche dei pioppi; le rondini e i rondoni; i grilli e i rospi; il canonico e io andiamo di buon passo tra tutto quel parlare senza dir niente (p. 69).

Un finale pienamente corale ma di *voci* desuete (ancora una volta di tonalità manzoniana) e solo alluse, affatto preoccupato il narratore di isolare nel fondo i portatori di quelle voci, piuttosto che qualità e motivi, rilievi e sentimenti, commenti e soprattutto parole...: acqua, canali, frasche, pioppi, rondini e rondoni, grilli e rospi. Un coro naturale e variato di suoni e colori, di disegno e di effetto, nel muto incedere degli umani, senza spreco di ulteriori suoni e voci. Come a dire, che l'avventura dei due sacerdoti, il racconto di una facile passeggiata « tutta nell'abbraccio dell'acqua » avviene nel coro di una natura spontanea e composta di se stessa, essendo del tutto saturate, nelle valenze naturali, le possibili insorgenze della vita degli uomini, in un istante di intima unità e grazia.

Anche a p. 80 (abbiamo già visto a p. 43 l'amico-focolare), dove Fuschini descrive le virtù sante del suo mantello, troviamo un esempio di perfetta coincidenza tra ambiente, cose e persona umana:

> Se, per esempio, vado a passeggiare sul dosso delle Nelle, dove la quiete è tanta che gli uccelli l'hanno eletto per mercato, quando ho il mio mantello con me, mi prende una così svelta allegrezza, che faccio un passo e un salto; e sconfino coi pensieri di là dal vero, destando il diavolo della vanità che non

disdegna di nascondersi nei sogni dei poveri; e pertanto può accadere che io mi faccia canonico da quel prete di valle che sono, e che mi metta a cantare nel coro con una voce che mai (p. 80).

Qui, il passeggiare, la quiete del luogo animata dagli uccelli, il mantello sono i tre fattori umani e poverissimi di un momento speciale di « allegrezza » e di concentrazione fino al limite dell'onirico e oltre il reale. Si delinea, cioè, uno spazio *sui generis* di astrazione totale dell'umano attraverso il collegamento aderentissimo con gli oggetti e la natura, con scatto dialettico altamente vincolante e liberatorio; e di tale pienezza («salto») di partecipazione e immedesimazione di sensazioni e sentimenti che, come nell'esperienza mistica, vien fatto di temere il rischio del demoniaco (« il diavolo della vanità ») e della tentazione, che solo l'ironia tempera e dissolve nello scorcio caricaturale della sproporzione (« mi faccia canonico da quel prete di valle che sono »).

L'esempio conserva tutta la sua carica di mistero e di singolarità testimoniale e, forse, *dà* veramente *il tono* (come diceva De Robertis) della qualità e della forza della scrittura del Fuschini, nonché la chiave del suo essere in rapporto profondo con il suo mondo. E, soprattutto, con materiali poveri (« sogni dei poveri »), tutti in grado di rassicurare, con il prete-scrittore al centro e perfettamente attraversata la sua figura totale da ognuno dei fattori che utilizza, una relazione corale-cordiale di certa fondatezza sperimentale: che, poi, nei momenti più alti di questa scrittura complessa, si stilizza e prosciuga fino alla estrema condensazione di stato, cioè il suono, la voce (« e che mi metta a cantare nel coro con una voce che mai »). E qui, Fuschini rende pienamente conto della sua natura più spirituale e quintessenziata nella comunione universale di se stesso con la totalità. Che è, d'altra parte, il vero e drammatico nucleo della sua vicenda di scrittore integrale. Che non è dir poco, in epoca di crisi, oblio o dissoluzione del soggetto e della centralità... Vedremo altri di questi momenti di interiorizzazione e di amore nella « quiete » e nell'« allegrezza » del « poco » e « in simplicitate » di anima, dove « la felicità [...] vien data in soprappiù » (p. 95).

A p. 99 si parla del prete di Bando, attore in una delle tante vicende di risentimenti e di passioni, che costituiscono i temi abituali dei racconti di Fuschini; ma compaiono altresì per noi proficue notazioni sull'ambiente della « chiesa di Bando »:

La chiesa di Bando sta su per la gran misericordia del vento, che non calca la mano quando passa sulla valle *cum potestate magna*; ma, dentro, è uno specchio. Sant'Antonio abate l'abita volentieri, avendo ai piedi il fuoco verniciato e il porcello: il mio prete, di suo, ha aggiunto un campanello che non ha l'eguale in alcuna chiesa della diocesi perché è d'oro sul serio [...]

il ritratto del prete è splendido: « Per una di quelle distrazioni per cui la natura confonde alle volte le sue cose nel cesto, le orecchie del prete di Bando sembrano foglie tagliate a sega dalla tignola del cavolo; e il suo naso fa dei contenti per l'allegria del colore e per quel suo stare come un torchio in mezzo a una vigna ». Ne parleremo successivamente, per i raccordi con il resto della descrizione. Per ora, rileviamo il carattere secco e aderente dello scorcio descrittivo, o piuttosto il *vuoto* dell'oggetto in questione, il suo essere negativo: come dire, che l'edificio non è solo misero, almeno esteriormente, ma ha piuttosto problemi di consistenza e di statica, se il suo solo modo di essere è lo « star su », che avviene nel segno della fatica, alleviata soprattutto o sopportata dalla congiuntura favorevole del non essere abbattuto dal vento che, nella visione francescana e corale del Fuschini, è creatura fraterna e partecipe delle opere di misericordia. Infatti, agisce con rispetto e senso della misura o levità di tocco nelle sue pur bibliche dimensioni (« cum potestate magna »). Più che descrizione, quindi, constatazione affettuosa e divertita di una solidarietà complice e bonaria tra le cose e gli eventi del creato, per cui gli ambienti, più che esistere per se stessi, rappresentano delle situazioni esistenziali in convergenza e sintonia di sentimenti e mozioni etiche e anche religiose. Qui, del resto, la buona volontà di tutti fa sì che le cose siano situate in un'armonia incredibile (fondamento della scrittura integrale di Fuschini): fuori ci pensa il vento, gran signore di buoni sentimenti; dentro, ci pensa il prete o chi lo aiuta (« dentro è uno specchio »), sì che lo spazio sacro risulta davvero portatore di valori tutti positivi: persino l'ingenuo quadro di Sant'Antonio è al suo posto, e al santo non manca niente (« l'abita volentieri ») e, appunto, se ne compiace. Il resto va davvero a carico del parroco («il campanello d'oro») e, per una volta, senza voler venir meno al nostro assunto che si limita alla trattazione degli aspetti naturali e ambientali della narrativa fuschiniana, accediamo a completare il quadro esterno con la figura di chi vi abita, aggiungendo, al ritratto già citato, anche qualche ulteriore elemento che ne qualifica la dimensione:

> Ma in grazia di questi (e altri) regali egli è passato sugli anni giovani senza l'ombra d'uno scappuccio. Va sul latino del *Messale* come lo scalzo tra gli spini; ma la sua religione monda e scalza, mostra coi fatti il cuore che ha. L'asina è in là con gli anni e ha nome Roldana; potrebbe fare vita buona e servire il padrone: invece è tutto il giorno in servizio del terzo e del quarto, e il prete va sulle sue gambe.

Il ritratto è un gioco di immagini naturali e di notazioni metaforiche intrecciate; anzi, come dice il Fuschini, serie di distrazioni, se non *assemblage* di prodotti agresti come in uno scherzo dell'Arcimboldo: orecchie-foglie tagliate a sega dalle tignole del cavolo; naso come un torchio in mezzo alle vigne; naso quevediano e di autonoma energia vitale; sulle quali fattezze si stende un velo provvidenziale di allegria e di pienezza senza ombre né contrasti che uguaglia i toni: ne è segno la vita lineare del suddetto prete e il suo corrente procedere nel tempo e nella grazia di Dio (« senza l'ombra d'uno scappuccio »). Fuschini lo ritrae a tutto tondo, illuminando tutti gli aspetti bonariamente e senza malizia, con scherzosa comprensione che va ai fatti che contano: il latino del *Messale*; e Fuschini se la cava con una battuta, che finisce per essere una osservazione acuta a beneficio del personaggio del ritratto: la purezza e la povertà di fatto di una religiosità umile e forte, concreta di opere e di ministero, fondata sul più immediato e urgente dei mezzi di vita che l'uomo ha a sua disposizione come parametro centrale del comportamento, cioè la cordialità. Che è tratto caratteristico di molte persone, cose e animali protagonisti dei racconti del Fuschini. Qui, come il vento, anche l'asina ha la stessa vocazione alla misericordia e alla assistenza ai bisognosi, in un sistema di bene, di cui sembrano tutti partecipi (in ombra, ma ardenti nel fondo pure loro, certi antagonisti, come « i Gigioni », p. 100). Sì che, diremmo, anche certe piccole debolezze vengono certamente perdonate; specialmente se, molto spesso, questi esseri umani sono immersi in un ambiente gramo e non sempre assistito dalla natura: « L'inverno di quest'anno ha fatto il diavolo, qui: neve e ghiaccio, e bora che bruciava ogni cosa. I contadini, prigionieri nelle loro case, facevano delle briscole e vuotavano dei bicchieri finché durava quello sbadiglio di luce che è un giorno d'inverno » (p. 100). Il brano è fortemente connotato e l'intreccio tra mala stagione e uomini condiziona nel profondo: la violenza infernale (« bruciava », « diavolo ») della natura sull'uomo è prigione, inerzia o contraddizione (« facevano delle briscole »: l'*homo faber* nega la propria natura attiva e creatrice...) o riduzione minimale

(« vuotavano dei bicchieri »: ancora, una attività esaurita in finalità irrisorie). Lo « sbadiglio di luce » è pigra concessione, quasi ad arbitrio del tempo...

5. *I confini prossimi, lo spazio dell'anima*

A p. 26, Fuschini delinea la sua poetica del paesaggio, come specchio dell'anima e luogo privilegiato della fantasia e dell'esperienza, approdo e colloquio della memoria e *recherche* attraverso i tempi delle fasi e figurazioni della propria immagine.

Qui, il « ragazzo di fiume » e il « seminarista » vengono a coincidere come uguali proiezioni di un se stesso in diverse attualità e frizione tra armonia e contrasto. Il Fuschini li consegna alla scrittura con trepidazione e reticenza e discrezione di altri sentimenti e condizioni:

> Non so quanto tempo il ragazzo di fiume e il seminarista furono insieme, e quel che si dissero, e il dolce e l'amaro di quell'incontro (p. 26).

Un « antico incontro d'adolescenza, una cosa che andò liscia e pura al cospetto degli angeli, a lasciarmi qualche inquietudine di spirito »: si lasciano intuire spessori e profondità, strati rimossi o superati in serenità, non senza qualche residuo, allineato nel pudore e nel rispetto della propria coscienza, con grazia ma anche con decisa scelta e ribadimento di campo e di esercizio: « Scappa, Tonino, che qui c'è sentore di peccato. Mi tolsi infatti da lei; e su, per la spalletta del fiume a capo chino, conturbato e intenerito, ansioso d'essere altrove e col cuore che voleva restare lì »; « ho proprio deciso di farmi prete, alla maniera di don Amadio che, fuori di chiesa, lavora con le sue mani a sollievo dei poveri » (p. 27). A noi interessa piuttosto il ritratto del « caro e dolce paese dei miei sogni »:

> una piccola chiesa, un breve campanile; un mucchietto di tetti e di miseria in un'ansa del Reno, ed è tutto. La golena verdegialla frugata dal sole per ogni dove; lo scampanare a distesa di centomila cicale da arbusti e da rovi; e, sul fondo del fiume, tra isole di sabbia lucente, grosse vene d'acqua che se ne va al mare senza fretta. Lì, abbrustolita e felice, è tutta la mia infanzia: e io confido che il Signore avrà tenuto conto che per desiderio del suo ho lasciato il mio paradiso. Perché, fino da

quella prima estate che vi tornai, dovetti accorgermi che la veste talare mi rendeva estranei, e un po' anche ostili, i vecchi amici ed il fiume (p. 26).

Il nucleo attorno al quale corre il testo è la pochezza, la povertà — in sintonia, come sempre, uomini e cose (« m'era stata costei compagna di gioco e di fatica, giacché a quel tempo e in quel povero paese anche i bambini lavoravano nelle risaie; e tutt'insieme, calzoni corti e sottanelle, eravamo un'unica brigata innocente », p. 27): *piccola, breve, mucchietto* — e quasi emarginazione e riduzione di profili e di forme. Diremmo un luogo di forte risentimento degli eventi naturali che lo attraversano con aggressività ed inquietudine nella sua condizione nascosta e riservata (« ansa »), con esibizione di colori, suoni, luci, presenze animali che ne sono la tramatura nitida con grande evidenza di masse e di movimenti, senza sfumature o scansioni tonali e di misure temperate: « golena *verdegialla* », *frugata* dal sole *per ogni dove* », « *scampanare a distesa* », « arbusti e rovi », « sabbia *lucente* », « *grosse* vene d' acqua ». Il centro figurativo-ambientale — diremmo, significativa temperatura dell'anima e della passione e sofferta e insieme gioiosa mozione esistenziale — è l'ardore (« abbrustolita e felice ») che è generosità e impeto, entusiasmo vitale e urgenza di cuore, che solo l'ironia sa a volte attenuare nella scrittura del Fuschini. Questo *ardore* è anche lealtà e chiarezza di valutazione e di rapporti immediati e schietti, naturalmente con il divino: « e io confido che il Signore [...] Può un seminarista vagare scalzo lungo le rive a suo talento? Davanti a Dio, sì: all'infuori del peccato, libertà santa ai seminaristi in vacanza. E dica chi vuol dire » (p. 26).

Diciamo anche che, singolarmente (ma non troppo), il Fuschini ambienta le sue osservazioni e rivelazione del suo mondo reale nella scrittura proprio nel momento *meridiano* (5); come

---

(5) Il « meriggio » è sempre ora inquieta e attraversata dal demoniaco (vedi anche nota 7): p. 21: « il demone meridiano della lussuria »; p. 22: « con quel che di carnale che è nell'aria del dopopranzo estivo »; p. 31: « un pomeriggio di grand'estate [...] furono spinte dal caso (o dal diavolo) »; p. 37, a contrasto: « Benedetto da Dio è il silenzio del dopopranzo estivo »; p. 37, il meriggio buono è cristiano e dedicato al riposo: « nel dopopranzo che cristiani e anguille si stemperano nel sonno »; chi, come il « canonico » va a disturbare il prossimo (e i confratelli) è a proprio rischio: p. 68: « anzi, in quella parte dell'essere in cui si parla senza parole, gli dicevo che nell'ora del demonio meridiano i canonici non dovrebbero girare » e l'accoglienza non è così calda...; p. 83, propizio al « demonio comacchiese » e nefasto agli uomini della valle tutto il periodo del solleone...

qui, in esplicita nota di poetica, che è pure acuta denuncia del punto di vista:

> Un giorno, dunque, a piedi nudi, la veste rimboccata ai fianchi, furtivo e beato; nel dopopranzo che tutt'è fermo nel mondo e i pesci giacciono addormentati, mi metto in giro, a esplorare, a contemplare, a ricordare (p. 26).

A parte l'ammissione a denti stretti e vagamente maliziosa (« furtivo »), liberata e spontanea pur nella sensazione di trovarsi in zona di frontiera (6) con allusione a una minaccia un poco paventata del *nemico* (7), è in fondo netta e svelata la coscienza... Importante, invece, la triplice mozione di poetica: esplorare, contemplare, ricordare, di variata ricerca ed evocazione, attenta ed aderente osservazione trattenuta o lenta sull'oggetto scavato e fissante nei particolari e nelle prospettive. Certamente limitato l'oggetto, e così le sue dimensioni, la figura, il ritratto, il breve episodio, lo scorcio o la notazione su natura e paesaggio, il corto dialogo: ma amoroso il tratto e

---

(6) Il « peccato » del parroco viene confessato *coram populo:* è il sogno dei tre « vecchi sani e saggi », p. 20; « libertà santa ai seminaristi » d'estate, quando sono in vacanza e fuga, quando c'è « sentore di peccato », p. 26-27; la « nostalgia di cuore per la gente che fu con me nella vita e ora non c'è; e se più mi piace di vedermela di qua dov'era che di là dov'è, penso che non mi sarà imputato a colpa o che non sarà gran colpa », p. 29: forse è un po' andare contro corrente, per un cristiano, voler ricominciare di qua, ritardare un po' anche le gioie del paradiso...; p. 67: fare un bagno nei tempi di calura « *non licet* » ... « ho confessato il peccato » al canonico amico e qualche sillogismo si trova a salvare tutto!; p. 13: anche andare a pescare, forse... ma lo faceva anche S. Pietro; poi, lo confesso subito nella scrittura...

(7) Il « demonio meridiano della lussuria » è una istituzione *propria,* ma il demonio assume veste e funzioni specifiche: tentatore delle anime attraverso la bellezza (p. 25), anche perché « gatta vecchia e sa il fatto suo più di chiunque tra noi » e tenta quanto alla vocazione col volto o la voce della Fina (p. 27-28); p. 33: « demoni di stanza (o in distaccamento) nel territorio della parrocchia », come addetti a sostenere i peccatori incalliti si affacciano alle finestre a beffare il parroco in visita; p. 35, « mette il bene del prossimo come esca al suo amo » e ispira Lia « indovina e cartomante »; altra « femmina » « in mano del demonio » a p. 38 che costringe il parroco a « più di un *memento* »; anche « di turno all'osteria » però può avere a sua volta la « tentazione d'entrare in chiesa » se sente l'organo di Clementino (p. 41); ma nell'estate bollente, anche i « diavoli dislocati dentro i confini della mia cura né per me » ce la possono (. 53); figura assai interessante di diavolo tentatore, nel caso specifico del prete-scrittore, un « tal demonio in soprannumero che vien deputato a tentare i preti letterati e sa d'inchiostro e non di zolfo »: ma questo diavolo mascherato e mimetizzato è anche lucido sollecitatore della poetica: « Va bene che sono anime da salvare; ma sono anche una novella da raccontare » (p. 56) — si sa che per il Fuschini la scrittura è una gioia

strette e ravvicinate le relazioni con le cose e le persone ritrovate e ripercorse, con l'anima riversata e vincolo della vita, bisogno profondo e pacato colloquio di sentimenti e immagini:

> I luoghi si tingono per noi dei fatti della nostra vita: e a tornarci, chi ha fantasia e cura di queste consolazioni da niente, ritrova un altro se stesso, e allora il colloquio non vorrebbe più finire (p. 26).

Recherche, ma affondata nei luoghi, immersa e perduta nell'oggetto, diretta e senza concessioni a se stesso se non l'amore e la libertà della invenzione (nel senso proprio di rinvenimento); sempre accompagnato da quella qualifica « da niente » (vorremmo dire « poveretto ») che dà al percorso esplorativo il dovuto pudore, il riserbo umile e fiducioso proprio di quel *trovare* a conforto, modesto, ma bastevole a saziare qualunque incertezza o timore...

E il dialogo affabile con i luoghi e le cose (e le persone) attraversa le stagioni dell'infanzia e le esperienze *d'antan*, come a p. 39 (« incontrandolo per le golene del Reno, procurava di quelle radici dolci che, lavate e tagliate a misura, tenevano, per i ragazzi di quei tempi remoti, il luogo delle sigarette di cioccolata e duravano di più »); ma è soprattutto un considerare insieme, in una visione totale, i parametri dell'essere e dell'esistere *lì* in quel luogo e non un altro, in fittissimo scambio di pensieri e di ragioni vitali. A p. 55, il drammatico approccio tra natura e vita (8), complicato e anche contraddit-

---

un poco di frontiera ... su altra frontiera « del sentimento più casto tra donna e uomo, si fa un ponte e ci cammina » (p. 62); p. 63: la « curia dei diavoli » si identifica maliziosamente con la « curia dei preti », fino al punto che l'invio di don Antonio nella sua misera parrocchia — quasi un giorno del giudizio! — è ironia e antidoto al diavolo vero... « Perché, il diavolo qui mandato in cura d'anime sarà certamente un povero diavolo [come il parroco, anche il diavolo è « poveretto »]; ma, se uno ce n'è tra i dolenti che abbia portato qualcosa fuori dal tremendo giudizio, quest'è lui che ha il dono del riso » (p. 63): la quale constatazione è sufficientemente sarcastica-bonaria, visto che il riso sembra salvare tutto, poveri preti e poveri diavoli ...; p. 68; p. 83, ancora la « baruffa estiva tra il diavolo e me » per l'inclemenza del « diavolo comacchiese » che asseta e ammala i miseri parrocchiani (p. 84); p. 106-107: il « diavolo della Bassa » entra nella « baruffa » tra il prete e l'anarchico ...

(8) I fenomeni naturali, gli avvenimenti climatici del cosmo fuschiniano sottendono sempre un sotterraneo impulso di violenza e aggressività: p. 26: « la golena verdegialla frugata dal sole per ogni dove »; p. 38: « questo gruppetto di case mangiate dalla salsedine »; p. 40: « il cielo ormai tutto preso dal sole montante »; p. 42: « nell'ora bruciata »; p. 46; p. 55: « L'Idice si fa

torio o di compensazione tra bene e male, sì che ne venga impedito — nel fondo — ogni travalicamento al fatalismo della disperazione, con appello piuttosto alla fiducia e alla serena valutazione delle cose con un occhio alla Provvidenza...:

> Una raganella che si metta a pisciare, e l'Idice si fa grosso ed arrogante; le piogge di questi dì a far quel che fanno da mane a sera, e quel che diventi non so più ridire: squassa ponticelli di legno; ruba lenzuoli e indumenti varî alle lavandaie; porta seco nella furia robusta porcili e porcelli chissà da dove; e anche si fa una festa ad uscir dagli argini e far valle ov'era campagna. E poi, le prestigiose fatiche dell'Idice non son tutte qui. C'è, nella valle-campagna, una casetta che ha nome Gironda: bene, lui v'entra da padrone e non paga l'affitto: di modo che Lodato e Lorenzo, che son fratelli in là con gli anni e vi fanno famiglia col gatto e col cane, devono far fagotto e salire in fretta al primo piano. Tuttavia, scavezzacollo com'è, ha cuore abbastanza. Porta infatti intorno alla Gironda lucci e anguille a brigate e a battaglioni; e i miei buoni e vecchi amici, pescatori nati come ognuno qui, buttan la lenza ai pesci dalla finestra e dalla finestra entra in casa la provvidenza.

Abbiamo voluto citare tutto questo lungo brano, perché ci sembra esemplare: la descrizione è sintetica, in fondo, e incalzante di rapidi segmenti e quadro di schizzi essenziali che dice tutto, senza che nulla manchi ai fini dell'assunto sotteso alle cose descritte. Che è, poi, un insieme di considerazioni ben oltre il semplice accumulo di tracce visive. Ironia e satira di sapore immediato (« una raganella... ») non stemperano la violenza delle cose, che anzi ne viene esaltata, perché apparentemente gratuita e rivolta contro dei poveri umani affaticati dalle asperità e povertà della vita; ma non meno pronti, in definitiva, ad approfittare con buona volontà e buon senso della buona o cattiva sorte, semmai nel riconoscimento della presenza di Dio nelle vicende delle cose e degli uomini.

---

grosso e arrogante [...] »; p. 61: « quelle case da fiocinino che vento e salsedine si contendono a morsi »; « questa parrocchia dove vento e miseria non mancano mai », p. 63; p. 75: « quando principiano i pantani a ribollire »; p. 79: « mani violente » dell'inverno; « il vento di Argenta che va gonfio di calura e con la pioggia in seno », p. 81; p. 83: « la larga calura senza misericordia »; p. 89: « la pioggia riempiva di sé valle e campagna »; « un'erba mortificata dal sole », p. 96; p. 109: « le betulle scricchiolavano dentro il vestito di ghiaccio »; p. 111; p. 124: « quando la natura dei temporali cova lungamente l'uovo nero della morte »: un mondo pronto a divorare e turgido di energia fremente e palpitante, dunque, ma anche e soprattutto denso di corruzione e portatore di miseria ...

E la *terra* è davvero personaggio dominante — delle storie come dell'anima dello scrittore che ad essa si ispira e che di essa è centro — mai solo sfondo di racconti. Le cronache, quindi, tengono conto di tutti i fattori naturali come di quelli umani (« furono dei fatti nell'inverno del quattordici com'è scritto nel quadernino delle *Cronache* di San Longino; un inverno che la neve [...] », p. 107). Specialmente i fiumi: il Reno, in primo luogo, poi l'Idice, il Bidente e il Santerno: anche solo a tracciare rapidi e sommari confini ravvicinati; p. 56: « Qui, dunque, comincia la novella di Lodato e Lorenzo che, in tempo di gioventù, furono insieme garzoni al mulino della Bastia, il quale sta appunto a cavallo dell'Idice e in faccia al Reno, e, dalla Gironda, è lungi quanto un lancio di pietra »; o termini di riferimento: « E codesta Bajocca era regina e domina di un localino quasi per bene sulla spalletta del Reno » (p. 63); «Non potevo, ahimè, essere ad un tempo *in adiutorium* della Sara e di Serafino, cioè dalla Bajocca e dalle Giacomine, stante il fatto che tra queste e quella, il Reno ci passa » (p. 65).

Infine, proprio per dimostrare la familiarità e il ricorso immediato ai nomi profetici e salutari della geografia dell'anima, nonché della mente (e memoria), alcuni esempi singolari, in cui il riferimento ai fiumi ha la perennità reale-simbolica del proverbio, della metafora:

> generoso coi poverelli come il Reno in piena che mena legna e anche porcelli vivi (p. 67);
>
> procede avanti del suo solito passo come fa l'acqua di Reno che va sempre dove deve andare (p. 75);
>
> Il tempo in valle fa come l'acqua dell'Idice, che corre in giù e tutti i santi l'aiutano (p. 84).

Al fondo, una sorta di fiducia e confidenza nei ritmi eterni del fiume — dell'acqua — una fede provvidenziale nella necessità naturale, saggia e fatale, sempre positiva e certa di buon fine, anche nella apparente *staticità* (« solito passo »), non monotona e uguale ma sicura e tenace nell'espletamento del suo proprio compito nel piano, non scritto ma rivelato, della verità ed economia delle cose e degli eventi.

Qui ci sembra che Fuschini affondi negli arcani principi di una savia e antichissima certezza popolare dell'attaccamento saldo e alla natura, come guida esemplare e precetto sempre attivato che richiama all'eterno (« tutti i santi ») e si sostiene sul sentimento del dovere e dell'obbedienza. Sono questi i fondamenti di tutta la sua scrittura.

6. *Alcune considerazioni sulla nominatività in Fuschini: le sineddochi e metonimie*

Certamente, lo spazio narrativo di Fuschini è tutto impregnato di nominatività, sia il confine più ravvicinato o più ampio; e la *terra* riceve vari livelli connotativi, illuminati anche da metonimie e sineddochi, che svelano, con leggeri tocchi — accenni e rinvii parziali — la totalità e l'unità perfetta di una mentalità e di un popolo. E la narrativa ne trae conforto e verità di qualità e orientamenti che, una volta di più, esprimono la volontà o la necessità dello scrittore di denunciare o di attingere fino in fondo a dei valori reali, la « voce del sangue », come diceva De Robertis. E questo, beninteso, ben oltre il semplicistico scorcio *costumbrista* o *strapaesano*, di fondo nazionalistico, che nella difesa del villaggio crede di associare e difendere certi schematici elementi, di fatto assolutamente generici e universali. A noi sembra che, *naturaliter*, il Fuschini senta la obbligante radice di pertinenza dell'anima e della vita, per assimilare alla scrittura delle linfe vitali che la irrobustiscono e la situano in una dimensione di totalità attorno alle scelte maggiori, che costituiscono la figura integrale dell'uomo-prete-scrittore nel suo spazio proprio. Il quale, naturalmente, non è *più* reale, perché nominato; come se, effettivamente, proprio il Fuschini non sovrapponesse strati e prospettive, lineamenti e forme, tempi e figure, sì che, alla fine, l'oggetto narrativo, come sempre, viene ad essere frutto di libera accumulazione e miscela incandescente di sentimenti perenni e storici, attraverso spazi vissuti ed emblematici, sperimentali e simbolici. Vogliamo dire, che i luoghi sono riconoscibili per la specificità di sentimenti e investimenti che la scrittura rivela, anche se non sono *chamati* coi loro nomi proprî e notificati; beninteso, nel secondo caso, sarà da osservare l'immediatezza, il ricorso semplice e ovvio, non altro. Meno che mai, sarà da richiamare qualunque naturalismo presuntivo documentario, e in realtà del tutto sfuggente nella sua pretesa definitoria. Che i nomi siano reali o inventati poco importa: l'evocazione ha il suo denso tasso di deliberazione, comunque; come, del resto, avviene precisamente in un *diario*, tra fantasia di linguaggio e bisogno di puntello *esatto* alla scrittura. E allora, naturalmente, i *nomi veri* portano con sé, da soli, tutta la loro carica semantica propria, a far sangue e vita per la scrittura, nella traccia del cuore. Un esempio significativo, a p. 105: « questa è la parrocchia di San Longino nella Bassa: un vecchio prete più una manica di mangiapreti, e ubriachi la domenica sul tardi: qui l'*anticlericalismo romagnolo* è così rigoglioso e bocca-

lone, che neanche i gatti si possono salvare ». È un semplice riferimento nominale senza nessun supporto descrittivo, ma l' offerta precisa di fattori illuminanti per la sostanza della vicenda narrata; ancora una volta, diciamo, non *più vera,* ma certamente più vigorosa di energia semantica nel linguaggio ratificato di motivazioni *ad extra,* una specie di *plus valore* motivato dallo spazio pertinente di quel linguaggio, che ne annuncia la riconoscibilità. Più che luoghi, qui, persone: « un vecchio prete », « mangiapreti » (l'espressione popolare « una manica » la dice tutta sulla valutazione rispettiva), « ubriachi »: i personaggi possibili della vicenda; ma si aggiunge una serie di caratteristiche proprie e ambientali, tipo « la domenica sul tardi », che può essere precisazione anche generica e universale. Ma ben più forte la quantificazione e il *plus valore* di una motivazione topica: « anticlericalismo romagnolo » introduce tutta una ampia serie di strati storici e locali; in più, nella sede della vicenda (« qui ») le aggiunte ancora più ristrette e concentriche (« rigoglioso e boccalone » come segno di effervescente banalità e irrisorio tripudio gestuale-verbale), che introducono l'oggetto protagonista e lo spunto della narrazione: « che neanche i gatti si possono salvare ». Così, più avanti, la metonimia — che, però, è tutta a carico del narratore, dalla cui responsabilità viene il valore quasi antonomastico del lessema-istituto a cui si riferisce: « e c'è in prima riga il diavolo della Bassa che conosce i suoi preti. E quando ne trova uno al paragone, lui gli dice: "Dài. Va bene che sei prete, ma sei un uomo. Un uomo si batte"» (p. 106). In realtà, il sintagma si spiega ampiamente con allusione implicita di speciali e fierissime qualità (« al paragone ») messe a confronto nei fatti tra diavolo e prete; e così, giustamente, il Fuschini, ad un certo punto del bellissimo raccontino, tutto tenuto con costante passione di urgenza e sinteticità di ritmo, incalzante di frasi brevi e di immagini veloci e nette, sente il bisogno di precisare luoghi e tempi, che condensano e storicizzano qualità e temperamenti a sostegno di gesti e pensieri:

> Questi che sono *fioretti* anarchici, furono dei fatti nell'inverno del quattordici com'è scritto nel quadernino delle *Cronache* di San Longino; un inverno che la neve aveva chiuso i contadini dentro le stalle e gli anarchici nella osteria (p. 107-108).

Qui si dà soprattutto la chiave di lettura tra realtà umana e storia e scrittura: da fatti a « fioretti », cioè a scrittura di *edificazione* come agiografia della memoria e quadretti rivelati

di valori, morali e religiosi, malamente coincidenti con le provvisorie e interessate distinzioni di fedi opposte:

> Questa mattina, disceso nel campanile a dare il segno del tempo, ho trovato sul finestrino le sardelle; e c'era in più un'anguilla che respirava ancora. Il tempo era bello, e ho tirato un solo tocco di campana. Ripassando davanti al santissimo Sacramento col cartoccio in mano, ho detto: « Io non so come farete a districare il bene dal male nel cuore degli uomini » (p. 107).

Degli anarchici emerge una visione magnanima (« cavaliere senza pari », « purissimo cavaliere dell'idea ») e di cordiale umanità, tra scontri di passione e la bonomia salvata rispettosa dell'umano per superiore generosità e tolleranza.

Un altro esempio di stretto coinvolgimento tra ambiente, mentalità e rapporti umani alle pp. 111-113:

> Il Bidente è poco più di un re, che in Romagna vale rio o rivo o vena: acqua che ha fretta, insomma; ma di questi giorni fa il boia e la canaglia. Travalica i ponti, ricaccia l'acqua in gola alle scoline; e, quand'è sotto l'abbazia di Porto Fuori, fa l'anticlericale: scrolla l'arginello in curva, vi apre fontanazzi a tradimento; andrebbe per il sagrato e fino in chiesa, se non gli stessi addosso coi sacchetti di sabbia. Lodola il sacrestano ne porta due per volta sulla *Vespa* a furgoncino; e quando butta il secondo sul mucchio, dice al Bidente: « Mangiati anche questi, figlio di una p... ».
>
> E così ho fatto giornata negli stivali: un po' a perlustrare la trincea delle acque, un po' a prevenire colpi di mano, e molto a pensare pensieri di niente. Mi prendeva l'estro di passare la mano sul profilo della vecchia Ravenna, che s'adagia a onde di seta dall'argine dei Fiumi Uniti a Porta Serrala; con precauzione tuttavia, a cagione della punta del campanile di S. Vitale, sulla quale nuvole piene di maltalento si strappavano i veli (p. 111).

Al centro, l'antica lotta tra natura e uomo, uno scontro vigoroso e che non risparmia colpi ed aggressioni sleali e senza rispetto: anche il fiume ha la sua interna energia appassionata e frettolosa di urgenza vitale: ma, oltre a violare apertamente il rapporto morale comunitario (« fa il boia e la canaglia ») eccede da intollerante oltre i limiti, misure, confini e pertinenze di spazio e di nature: « travalica », « ricaccia... in gola », « fa l'anticlericale », « apre... a tradimento », « andrebbe per il sagrato e fino in chiesa », « colpi di mano », « scrolla »: sì che,

per il prete, la « trincea delle acque » è anche barriera ideologica e politica, in certo senso, atteggiamento *armato* di difesa e di controllo (« perlustrare, prevenire, precauzione »; « operazione di vigilanza e di pronto intervento »). Ma il rapporto con la natura è anche liberazione della fantasia, scelta di gusto ed evasione (« pensare pensieri di niente », « mi prendeva l'estro »), che deriva dal contatto ravvicinato, naturale e desiderato, con le cose e i luoghi (« passare la mano sul profilo »), a sensazione tattile che si stende sulla topografia urbana e suburbana con attenta comprensione tra paesaggio e condizioni climatiche in grado di produrre inquietudini di dissonanze tra uomo e natura (« nuvole piene di maltalento si strappavano i veli »). Qualche inquietudine, intendiamoci, non immotivata (se non altro, per certo comportamento minaccioso e aggressivo o improprio della natura), ma che non è minore amore e, anzi, lamento desolato per una disconformità che, a volte, è proprio nel segno di una natura non conforme a una sorta di concezione conciliata e generosa dell'uomo, che resta deluso davanti alla violenza naturale:

> Nel dopopranzo l'acqua del Bidente ha mutato l'arroganza della corsa in un tumido e largo fluire; arrestandosi via via in una immobilità contrastata nella quale foglie secche e stecchi hanno preso a mulinare follemente; poi, s'è avventata e ne sono nati dei casi nuovi. Sogliolíne, acquadelle e altra frittura venivano via convolte a fior d'acqua. Tra i fili d'erba delle rive era un sordo brulicare, un tumultuoso dibattersi e come una rabbia di movimenti disperati. Ne scappavano serpicine a testa dritta, rospi e rospetti in disordinata processione; e talpe. Sradicate dalla corrente nel principio del letargo, le creature cacciavano un incredibile strillo corto e acuminato. Il pianto impotente di una cosa contro le cattiverie della natura (p. 112).

L'osservazione appassionata e attenta si fa più diretta e stringente e turbata nella sua ansia di riconoscibilità degli oggetti e delle presenze animali; la mutevolezza e gli sconvolgimenti interni e le mosse contraddittorie, segno di eccesso e disarmonia, accalcano le parole in successione e sovrapposizione: « arroganza », « contrastata », « s'è avventata ». Sembra di notare in Fuschini il disappunto per certo *disordine* naturale, che considera quasi un dispetto fatto a se stesso il caotico travolgimento delle cose come immagine perturbante del *nefas* e della pazzia: « arroganza », « tumido e largo fluire », « arrestandosi », « immobilità contrastata », « mulinare follemente », « sordo brulicare », « tumultuoso ribellarsi », « rabbia di movimenti disperati ». Di qui, la fuga e il disordine delle « creatu-

re » « sradicate » e sconvolte nel loro ciclo naturale (« principio del letargo »). Tutto un mondo sossopra e in allucinata contraddizione di forme e parametri (« disordinata processione »), il « nascere » di « casi nuovi » per il mutare del fiume, che è fatto negativo perché causa di dolore (« contro le cattiverie della natura ») per le vittime inermi (« le creature cacciavano un incredibile strillo corto e acuminato ») insieme armate della lama del loro lamento inutile (« pianto impotente »). Significativo il commento stupito e partecipe di fronte a simile baraonda: « incredibile [strillo] ». Il quadro naturale è tutto ribaltato:

> Allora un galletto venuto a caso sull'argine s'improvvisò pescatore, vista la facilità dell'impresa. Calava il becco a tempo giusto e non lo ritraeva mai vuoto. Passò una famiglia di topi con la prole piccolissima: rossi di sangue che parevano pomodorini pelati. L'ultimo nato, la madre, remigando supina, se lo teneva sul ventre. Il galletto glielo squarciò nel prendersi il bocconcino (p. 112).

Anche i comportamenti animali perdono la loro forma *normale* (« venuto a caso », « s'improvvisò »), e producono a catena altre violazioni e anomalie, situazioni sempre possibili nella *lotta per la vita*, ma insieme brani laceranti di aggressività e sconvolgimento dell'*ethos*.

In questo ambito si proietta un'atmosfera biblico-profetica non priva di sarcasmo e di rigetto:

> Un capellone spedito dal diavolo capitò, quando il giorno ormai s'inclinava, e fu per le bestiole come il fuoco di Sodoma sul diluvio. Questa stanga di giovane indossava un tre quarti alla cacciatora; e le gambe, inguainate in brache sparagnine, finivano dentro stivaletti da cow boy. I capelli a capanno sugli occhi, s'inanellavano sulla cotenna all'incontro con il bavero alla cacciatora; dando a quel volto armato di un naso troppo maschio nella cornice dell'acconciatura quasi femminile, l'aspetto d'una sfinge campagnola, ma non senza l'ombra del suo mistero e una grinta dispettosa. Cominciò a sparare colpi sui passeri che s'appollaiavano sul campanile, spadellando così sconciamente, che io, prete, spasimavo dalla voglia di fargli un cappello da prete; poi si cercò vittime a buon mercato tra quelle che già l'acqua macinava a suo conto. L'implacabile scaricava i cinque colpi del fucile sui topi, le talpe e l'universo genere dei tribolati con voluttà forsennata. Volavano testine e lacerti sanguinosi, s'aprivano gorghi violenti e l'eco degli spari dilagava vastamente sulla campagna macchiata d'acqua. Qui i miei pensieri di niente si misero a trepidare: per codesto giovane che

s'incaniva con l'arma su quegli stessi oggetti per amore dei quali io, vecchio, rimando coi desideri il Paradiso. Mio Dio, non vedrò mai più gli occhi di un rospo (pp. 112-113).

Il brano è assai illuminante per le cospicue interrelazioni del testo. Già l'intervento crepuscolare del demonio colora la vicenda di ulteriori drammatiche e anche ironiche e ambigue — più che misteriose, grottesche... — insorgenze di segno più inquietante e allusivo. Naturalmente, nell'universo *antico* del Fuschini, il « capellone » non può che essere una presenza perturbante e *vitanda*, sovraccarica di negativi o di fattori deformanti ed equivoci di disarmonia: « *stanga* di giovane », « gambe *inguainate* » (le « brache sparagnine » aggiungono un segno di grettezza); « stivaletti da cow boy e capelli a capanno », « s'inanellavano sulla cotenna », « acconciatura quasi femminile » (segno di disprezzo rispetto al « naso troppo maschio » in contraddizione e sproporzione): ambivalenze ed ironia, si diceva, e intenzionale mettere in risalto gli intimi disaccordi della figura, tra barbarie e caricatura (« sfinge campagnola » e « grinta dispettosa ») con rifiuto di ogni possibile capacità (« spadellando sconciamente ») o qualità umana: anche la viltà e la taccagneria (« sparagnine », « si cercò le vittime a buon mercato »), con la stessa slealtà e meschinità dell'acqua (« vi apre fonta nazzi a tradimento »). Uno sfolgorio di traslati e sussulti ve bali: « macinava », « implacabile scaricava », « voluttà dissenn ta », « volavano testine e lacerti sanguinosi », « s'aprivano gorgh violenti », « campagne macchiate d'acqua », « s'incaniva con l'arma »... Più che la preoccupazione *ecologica*, o anche quella, lo scontro violento con il *nefas* e il mostruoso, lo sconcio spettacolo della natura sconvolta (e dell'arte venatoria, anche) in sé e per sé e per l'insipiente crudeltà dell'uomo; e, dall'altra parte, la « trepidazione » che è già spasimo e rabbia d'amore per un eden messo a soqquadro dal disordine e dal sangue, dalla malvagità e dalla follia... Il commento di Fuschini investe sue ragioni di interna contabilità e molteplicità di paradisi o gerarchia turbata di desideri, sempre nel segno dell'amore, non immune di un certo sia pure risentito misticismo: anche Teresa de Ávila accetterebbe di rimanere nell'esilio terreno con tutte le sue pene e tormenti solo se fosse per amor di Dio... Del resto, il *risentimento* è un po' sempre il tono ardente con cui il Fuschini lotta aspramente e ironicamente con le cose:

[...] il freddo cane mi urge alle reni così che per combatterlo m'è forza di fare un trito trescone su e giù e all'intorno, e questo boia di Galaverna [...] (p. 113).

E si vuol dire, naturalmente, sempre per la passione urgente che si traduce in spessore di sentimento che penetra nelle cose e negli ambienti e diviene tutt'uno con essi in un coinvolgimento completo, di tutte le valenze naturali: semmai, l'uomo è il neo, per quel tanto di goffo e di pesante (« Ma se entra il personaggio-uomo (a parte, s'intende, le chiamate per malati gravi), c'è sotto qualcosa di vietato e di torbido », p. 22), di sgraziato per eccesso e per dis-conformità con il resto del creato, in cui sembra spesso seminare qualche aspetto, anche secondario, della propria intemperanza o dis-misura (come dice Fray Luis de León) della *hybris* (e della volgarità, e approssimazione). Un esempio a p. 115:

> Il paese si fa alla lunga come una coniglia a ridosso del fiume Santerno: cose che guardano fin dentro l'anima per l'angustia dei vicoli e verde di grasse campagne all'intorno per quanto l'occhio può tirare. I cuculi ci fanno all'amore da incredibili distanze. Con due parole dicono tutto sull'argomento: una va e l'altra viene nel fitto meriggio e sono gonfie da scoppiare. Quando l'ombra dell'argine arriva in piazza, il figlio del barista fa il fresco con lo spinello dell'acqua sulla pista da ballo, mandando all'indietro la lunga ondata dei capelli che gli cala sulla faccia a tradimento.

Il nucleo dell'osservazione va alle dimensioni e prospettive dello spazio, che è l'ampiczza sconfinata della visuale propria della « valle », come emblematico spazio della vita e della narrativa di Fuschini, di cui si parlerà più avanti: alla lunga, a ridosso, dentro, angustia, all'intorno, distanze. Un gioco dilatato e compresso, come sistole - diastole della visibilità (« per quanto l'occhio può tirare »), con tensione interna e spasimo dell'occhio umano, che percorre compiaciuto e curioso tutto il proprio spazio, di cui rileva con stupore l'estensione e la portata («incredibili distanze»), nella duplice dinamica di ampiezza generale della mappa e, insieme, della vicinanza e familiarità che si stende sulle cose e sui profili, e intreccia le vicende e il semplice stare, fino ad una prossimità che si insinua, anche solo visivamente, negli spazi minimi tra anima e anima (« case che si guardano fin dentro l'anima »). Questo paesaggio risulta certamente e simbolicamente rappresentativo dell'anima segreta fuschiniana e della scrittura che su di essa si sostiene, tra contraddizioni e coesistenze, parallelismi di affinità e contrasti, sia nei rapporti che nelle semplici ragioni immediate del vivere: qui, per esempio, il paese che si allunga con la calda docilità di una coniglia con tenera dipendenza affettuosa e neces-

saria verso il fiume, verso le acque; l'« estensione » all'intorno della natura ubertosa e densa di umori e di fecondità traboccante (« verde di grasse campagne ») che esprimono la gittata distesa e rassicurante, benefica di certezze esistenziali, con cui l'occhio domina lo spazio, e si allunga esso stesso e si fa amplissimo di possesso e di intima garanzia vitale... E, insieme, l'« angustia », il « dentro l'anima », i « vicoli », che sono canalizzazione e capillarità di una fisiologica *prossimità*, che è lo starsi accanto, fin dentro le ombrose e protette riservatezze della mente e della coscienza, in un intreccio di pensieri e di circostanze, messe in comune e orgogliose, discrete di pudore e di riserbo e al tempo stesso partecipate collettivamente. Vorrei dire che tutti i racconti del Fuschini sono la dimostrazione tangibile di questo nucleo figurale spaziale: non solo i contrastati e amorosi rapporti tra prete e parrocchiani, tra prete e anarchici, ma anche le tensioni e le incomprensioni, gli slanci e le ombrosità, le timidezze e le protervie tra i « parrocchiani » del prete-scrittore. Un altro aspetto, che conferma le precedenti osservazioni e ne acuisce la portata, è quello degli animali, situati nei punti chiave della narrazione: qui, con uso di metafora (« come una coniglia ») e poi, soprattutto, nel fulminante episodio dei cuculi. Qui, davvero, la certezza e la pregnanza di questa scrittura assumono una tonalità prepotente e di straordinaria densità: questo turgido *pathos* amoroso che avvolge i cuculi, e che, attraverso essi, permea tutto il paesaggio e ne diviene il segno di inquietante e assolata urgenza vitale; come se tutto il paesaggio, le cose, il fiume, i vicoli, le campagne e anche l'occhio si addensassero d'amore, che effonde e rapprende il proprio spessore sul giorno e sul tempo (« fitto meriggio ») e, oltre a dilatare e a fondere le distanze, occupasse luoghi e anime, appunto, fino a unificarle nella propria spessa e onnipotente consistenza di dominio. « Occhio » e « amore » unificati, a loro volta, attraverso gli esponenti della natura (« gli umili cuculi »), in una sorta di cifra, che riprende e chiarisce quanto emerso nella descrizione: e « amore » allora diviene amicizia, solidarietà, aiuto, *eros, charitas,* trasporto e meraviglia di bellezza e di piacere, una energia complessa di armonia universale. Che mi pare il simbolo centrale e totalizzante della scrittura del Fuschini. Ulteriore aspetto corroborante e significativo: le « due parole » che « dicono tutto sull'argomento »: il laconico dialogo e messaggio d'amore che è nei fatti, ma usa il minimo di intreccio (« l'una va e l'altra viene ») e con una sempre greve tensione espressiva di segno, sul minimo del significante in equilibrio di peso e di motivazione del significato; essendo a carico di tutti i significanti, poveri ed elementari

(paesaggio, spazi, cose e animali), il valore di espressività compressa fino allo spasimo (« gonfie fino a scoppiare »; « per quanto l'occhio può tirare »): altro momento possentemente qualificante della volontà sanguigna di vitalismo e di passione della narrativa del Fuschini, scrittore cristiano e innamorato (9).

In tutto questo amplissimo sistema di intimi contrasti conciliati nella armonia di fondo (sul rispetto delle istanze dell'anima) la *macchia* è costituita, in certo modo, dal « figlio del barista » che, se da un lato, « quando l'ombra dell'argine arriva in piazza », « fa il fresco con lo spinello d'acqua sulla pista da ballo », a ripristinare la giusta temperatura, l'equilibrio ambientale...; ma dall'altro è a sua volta inquinato da un riflesso figurale, che insinua l'ombra di giuda nello spazio dell'eden e dell'armonia: « mandando all'indietro la lunga ondata dei capelli che gli cala sulla faccia a tradimento », come una alluvione indesiderata...

GAETANO CHIAPPINI

---

(9) Lo stesso vitalismo cocente ed empito passionale che sollecita le cose e vivifica nel profondo gli spazi della natura, forse con troppa « spinta » e ansia vitale, si trova anche come qualità genuina di ardore negli uomini: p. 14: « miro, ammiro, contemplo ed esclamo »; « m'affretto come posso a una mia celletta », p. 21; p. 26: « mi metto in giro, a esplorare, a contemplare, a ricordare »; « furono spinte dal caso », p. 31; p. 33: « le processioni a stendardo spiegato, e le campane fanno un gran dire per questo » — ma qui è in gioco il « sacro contraddittorio » contro i diavoli di stanza ...; p. 35: « rosolando [nell'idillio] da perdere il sonno e l'appetito »; p. 49: « La Michelina [...] cenava in fretta e furia come avesse il fuoco nel pagliaio » e « il sonno che afferrava i bambini alla tempia »; p. 54: « il fragore della grandine s'era mutato in una baldoria di pioggia »; p. 80: « una così svelta allegrezza », « due occhi che forano »; p. 92: « il suo studioso amore la spinge »; p. 96: « codesto orecchio forsennato »; p. 100: « cavandosi le grida e gli improperi dalle viscere »; p. 101: « menano le zappe con un furore mai visto »; p. 102: « le zappe degli infelici Gigioni diventano matte »; p. 106: « la passione lo smagrisce e lo torce » [è solo un gatto]; p. 107: « una luce dissennata che spaventa il paesaggio »; p. 108: « furia brava »; p. 113: « spasimavo dalla voglia di fargli un cappello da prete »; p. 114: « sbranava parole »; p. 115: « sono gonfie da scoppiare »; p. 116: « mi viene addosso il dialogo forsennato »; p. 117: « i ballerini si affrontano e s'azzuffano in un turbine di anche e di gambe »; « un diavolo che abbranca il paese »; « È un'orgia, uno stravizio di note disperate »; « scoppia nel vicolo la sigla del complesso »; p. 120: « l'aria gravida di fiati intricati e robusti e lui se la tirava in corpo a bocca aperta »; p. 123: « spara l'ultimo numero »; « scaracchia da oriente a occidente », p. 125...: si tratta nella grande maggioranza dei casi di semplici sottolineature, di cadenze o di perifrasi di compiaciuta valenza iperbolica ed espressionistica per gusto e bisogno di far *esplodere* gesti o movenze, ma anche eccitate tonalità di sentimenti e risentimenti di passione.

UNITA' DELLA CHIESA: COMUNIONE DIVINO-UMANA IN CRISTO

Quanti sentono parlare dell'ecumenismo, pensano per lo più ad un movimento che cerca di creare buoni rapporti tra le diverse confessioni cristiane. Pochi pensano, però, che l'aspirazione dell'ecumenismo oltrepassa tali buoni rapporti e cerca propriamente di ristabilire l'unità della Chiesa di Cristo. Infatti il movente principale del movimento ecumenico, fin dai suoi inizi, attestato dai documenti delle prime conferenze internazionali ecumeniche, era la ricerca della *manifestazione visibile* dell'unità della chiesa (1). Nel rapporto della prima assemblea generale, la costituente stessa del Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC) ad Amsterdam, del 1948, e successivamente nel *Toronto Statement* del 1950, che spiega la natura e il compito del CEC, tale ricerca fu definita come ragion d'essere dello stesso CEC e delle attività che si svolgono nel suo ambito (2). La ricerca dell'unità visibile da parte delle chiese riunite nel CEC come scopo principale è riconosciuto anche nel decreto ecumenico *Unitatis Redintegratio* del Vaticano II, in quanto queste chiese « aspirano alla chiesa di Dio una e visibile, che sia veramente universale e mandata a tutto il mondo, perché il mondo si converta e così si salvi per la gloria di Dio » (3). Tuttavia non fu facile — e ancora non lo è — per le chiese membri del CEC condividere una comune visione della mèta da raggiungere. Cosa significa l'unità della chiesa? Che tipo di unità si deve cercare? E come potrà essere realizzato quanto si comprende di dover realizzare?

---

(1) Cf. Le conferenze del movimento « Vita e Azione » di Stockholm (1925) e del movimento « Fede e Costituzione » di Lausanne (1927) in *Unità cristiana e movimento ecumenico*, vol. I (1864-1961), Studium, Roma 1963, pp. 95-96 e 102-103.

(2) Cf. VISCHER, *Amsterdam* nn. 1-31; *Toronto* nn. 1-18.

(3) *Unitatis Redintegratio*, n. 1.

Già alla seconda conferenza del movimento « Fede e Costituzione » (FC) ad Edinburgo, nel 1937, ci si rese conto che l'unità voluta da Cristo per la sua chiesa non era semplicemente « una confederazione o alleanza di chiese per una azione cooperativa », come voleva il movimento ecumenico del cristianesimo pratico « Vita e Azione ». Era piuttosto « l'unità di un organismo vivente con le diverse caratteristiche delle varie membra di un corpo sano », che fu indicata con i termini « unione corporativa » ovvero « unità organica » (4).

L'unità della chiesa concepita in tal modo non può essere il risultato di uno sforzo umano. « La visibile unità del corpo di Cristo può essere fatta soltanto dal Dio vivente attraverso il lavoro dello Spirito datore di vita » (5). La *una sancta catholica* deve essere supplicata da Dio come dono della sua grazia, pur essendo lo sforzo umano indispensabile per la preparazione delle menti e dei cuori a ricevere l'ispirazione di Dio e a metterla in pratica.

Il nuovo metodo cristocentrico

Il dialogo teologico — portato avanti per mezzo secolo da FC che ad Amsterdam è stato istituzionalizzato come la commissione teologica del CEC — fu uno dei mezzi più importanti per realizzare tale sforzo. Ciò fu, umanamente parlando, decisivo nel promuovere l'organica crescita della nuova coscienza ecumenica. È per questa ragione che, nel nostro intento di tracciare lo sviluppo delle nuove intuizioni teologiche ed ecclesiologiche, noi seguiremo le tappe del dialogo ecumenico di FC.

Fu a Lund, nel 1952, alla terza conferenza di FC che l'unità della chiesa come unione corporativa o unità organica è stata compresa nel suo pieno significato cristocentrico. Infatti, la posizione fontale e centrale di Cristo riguardo all'unità della chiesa fu pienamente riconosciuta e, per superare le divergenze, fu messo in rilievo l'approccio cristocentrico:

> « Noi abbiamo visto in modo chiaro che non possiamo realmente avanzare verso l'unità se ci limitiamo soltanto a compa-

(4) VISCHER, *Edimbourg* nn. 113, 121-122.

(5) *Ibid.*, n. 124.

rare le nostre molteplici concezioni sulla natura della chiesa e sulle tradizioni nelle quali esse si sono formate. Ma una volta ancora si è provato che è vero che cercando di avvicinarsi di più a Cristo, ci avviciniamo maggiormente gli uni agli altri ». (6)

Si sentì il bisogno di andare al di là dell'*ecclesiologia comparata* che era indirizzata « a considerare le cose nelle quali siamo d'accordo e le cose nelle quali siamo diversi » — come alla conferenza di Lausanne si è dimostrato (7); o a considerare « il tipo "cattolico" e il tipo "protestante" della cristianità come le nostre più profonde differenze » — come all'assemblea di Amsterdam (8). A Lund, invece, si cercò di « andare al di là delle divisioni verso una più profonda e più ricca comprensione del mistero di Dio, che ha unito Cristo con la sua chiesa », e questo per la ragione che le storie separate delle chiese « trovano il loro pieno significato soltanto nella prospettiva del modo di agire di Dio con l'*intero* suo popolo » (9).

Del resto, il metodo dell'ecclesiologia comparata non fu abbandonato dopo Lund, ma restò utile strumento del dialogo ecumenico. La novità di Lund non consiste semplicemente nel sostituire, ma piuttosto nell'integrare tale metodo nel nuovo approccio *cristocentrico*. Le conseguenze importanti nel dialogo ecumenico di questo nuovo orientamento furono chiaramente espresse da Anders Nygren, in quel tempo vescovo luterano di Lund e presidente della sezione europea della commissione teologica di Cristo e della chiesa di FC:

« Noi non osiamo pensare che le differenze nel corso di secoli tra le chiese possano essere rimosse semplicemente attraverso le nostre discussioni teologiche. Ma quello che noi possiamo fare è riportare le questioni alle loro radici e ritornare a Cristo. Se la chiesa, la sua natura e il suo lavoro, sono visti alla luce di Cristo, allora anche queste questioni appaiono in una nuova luce. I problemi che esistono tra di noi non scompaiono, ma sono compresi da entrambe le parti in modo differente... Se le chiese impareranno a comprendersi vicendevolmente dal centro, dal Cristo, allora anche i problemi tra le chiese troveranno gradualmente una soluzione ». (10)

---

(6) *Ibid., Lund* n. 2.

(7) *Ibid., Lausanne* n. 1.

(8) *Ibid., Amsterdam* nn. 5-7.

(9) *Ibid., Lund* n. 2.

(10) *Evanston to New Delhi, 1954-1961*, Geneva WCC 1961, pp. 38-39.

Per quanto riguarda la chiesa romano-cattolica, la posizione centrale di Cristo come « la fonte e centro della comunione ecclesiale» fu esplicitamente recepita dal Vaticano II in relazione all'unità della chiesa. È risaputo che la chiesa cattolica romana — e ciò può essere attribuito piuttosto alla sua centralizzazione curiale che al primato dei successori di Pietro — fu ed ancora è sospettata da molti non cattolici di considerare se stessa come « il punto centrale di riferimento » dell'unità della chiesa. Tuttavia la costituzione sulla chiesa e il decreto sull'ecumenismo hanno relativizzato tale « pretesa », o più precisamente — come ha formulato R. Beaupère — « l'hanno posta nel suo vero contesto cristologico » (11). Il fatto è che i due documenti del Vaticano II non considerano più la riunione dei cristiani come una « resa » o un « ritorno » di quelli che sono fuggiti dalla chiesa cattolica romana. Il « ristabilimento dell'unità » (*unitatis redintegratio*) che è la nuova espressione cattolica per la riunione, non significa una specie di assorbimento nella organizzazione ecclesiale della chiesa cattolica romana. Piuttosto ciò significa il completo e pieno uso di tutti gli « elementi » o « mezzi di salvezza » ecclesiali, sia spirituali che visibili, con i quali Cristo provvede alla sua chiesa.

Questi elementi — come la Parola di Dio, la fede, la speranza, l'amore, i sacramenti e il ministero — « che vengono da Cristo ed a Lui conducono » assicurano piena e completa comunione col Signore. Certamente, molti di essi — come dice il decreto sull'ecumenismo (n. 3) — « possono esistere fuori dai confini visibili della chiesa cattolica [romana] »; in più, anche quando sono usati fuori di questa chiesa essi « possono senza dubbio produrre una vita di grazia e possono essere rettamente qualificati atti a procurare l'accesso alla comunità di salvezza ». Nondimeno, nella loro pienezza essi sono accessibili soltanto nella chiesa cattolica romana. Quindi, usando tutti i mezzi di salvezza, una comunità ecclesiale stabilisce piena e completa comunione con Cristo, e soltanto come conseguenza di questa comunione entra nella comunione con la chiesa cattolica romana.

Il punto di questa nuova concezione ecclesiologica sta nel fatto che la chiesa cattolica romana confessa apertamente di

(11) « What sort of unity? The Decree on Ecumenism Ten Years Later. A Roman Catholic View », in *The Ecumenical Review* 26 (1974) 191-209.

non essere la sola, anche se la principale, depositaria dei mezzi della salvezza. E certamente non la loro proprietaria. Una volta che la sua posizione è vista in tal luce, la chiesa romana è disposta ad entrare nel dialogo ecumenico con le altre chiese alle stesse condizioni — il decreto sull'ecumenismo ha espresso ciò con la formula *par cum pari* (n. 9) — anche se tra i *partners* rimane un'asimmetria ecclesiologica. In tal modo, la chiesa romana afferma chiaramente che non è essa, ma è il Cristo stesso il centro e la fonte, quindi criterio e norma dell'unità e della comunione ecclesiale. Così anche nel pensiero cattolico la ricerca dell'unità è ormai intesa come uno sforzo convergente verso il Cristo, fonte e centro dell'unità della chiesa (12).

UNITÀ DELLA CHIESA: LA COMUNIONE CATTOLICA

La visione cristocentrica della comunione ecclesiale ha direttamente condotto alla riscoperta della cattolicità come qualità essenziale e proprietà caratteristica della chiesa, quindi alla comprensione della sua natura quale comunione cattolica. Dapprima, tuttavia l'effetto di tal modo di vedere l'unità generò abbastanza confusione. Alla stessa conferenza di Lund, C S. Tomkins si dolse per quello che egli chiamò « paradosso ecumenico »: « Noi affermiamo con forza di avere unità in Cristo, ma non possiamo mostrare di avere unità nel suo corpo, la chiesa » (13). E il vescovo Nygren, commentando, più tardi, il rapporto di Evanston sull'unità, mostrò che lo stesso titolo del rapporto: « Il nostro essere uno in Cristo e la nostra disunione come chiese », « contiene *in nuce* l'intero problema ecumenico » (14).

Cattolicità e comunione

Nel tentativo di risolvere tale paradosso ecumenico, la conferenza di Lund e la seguente assemblea generale del CEC ad Evanston, nel 1954, proposero un concetto dinamico di unità

---

(12) Cf. *Lumen Gentium*, nn. 1, 4, 5, 7, 9, 13; *Unitatis Redintegratio*, n. 2.

(13) « Implications of the Ecumenical Movement », *The Third World Conference on Faith and Order, Lund 1952*. London 1953, p. 172.

(14) VISCHER, *Evanston* n. 1.

concepita come « crescita nella pienezza di Cristo » (15). Certamente, tale concetto fu abbastanza vago e si sentì la necessità di completarlo specificando che la mèta di tale crescita è una « visibile comunione » nella quale tutti i membri si riconoscono a vicenda come pienamente appartenenti al corpo di Cristo (16). Dopo Lund, l'idea della comunione visibile fu maggiormente sviluppata negli studi ecumenici di FC e, alla terza assemblea generale del CEC a Nuova Delhi, nel 1961, essa finalmente venne proposta come « una comunione pienamente realizzata » di tutti i cristiani di ogni luogo con la partecipazione organica alla « intera comunione cristiana in tutti i luoghi e in tutti i tempi ».

> « Noi crediamo che l'unità che è insieme volontà di Dio e suo dono alla sua chiesa, è resa visibile da tutti quelli che in ogni luogo sono battezzati nel nome di Gesù Cristo e lo confessano come Signore e Salvatore, sono riuniti per mezzo dello Spirito Santo in una comunione pienamente realizzata, mantenendo l'unica fede apostolica, predicando l'unico Vangelo, spezzando l'unico pane, riunendosi nella preghiera comune ed avendo una vita comunitaria che si estende nella testimonianza e nel servizio a tutti... coloro che nello stesso tempo sono uniti con l'intera comunione cristiana in tutti i luoghi ed in tutti i tempi ». (17)

Tale idea di una comunione pienamente realizzata fu concepita a Nuova Delhi come intimamente connessa, da una parte, con la dimensione verticale-trinitaria dell'unità della chiesa, e dall'altra parte, con la dimensione orizzontale-ecclesiale della comunione cristiana universale. Diceva, infatti, il rapporto di Nuova Delhi che soltanto in Cristo, Capo del corpo, la chiesa trova la sua vera unità. La realtà di questa unità fu manifestata a Pentecoste nel dono dello Spirito Santo, « attraverso il quale noi conosciamo in quest'epoca presente i primi frutti di quella perfetta unione del Figlio col Padre suo, unione che sarà conosciuta in pienezza soltanto quando ogni cosa verrà resa perfetta dal Cristo nella sua gloria » (18).

Tale dimensione trinitaria dà alla stessa locale comunione di cristiani un carattere trascendente, perché essa, come fenomeno sociologico concreto in uno specifico spazio e tempo,

---

(15) VISCHER, *ibid* n. 31.

(16) *Ibid., Lund* n. 86.

(17) *Ibid., Nouvelle Delhi,* n. 2.

(18) *Ibid.,* n. 1.

diventa espressione e manifestazione dell'*una sancta catholica* nella sua realtà visibile. La condizione di tale manifestazione è, tuttavia, la piena comunione nella fede e nei sacramenti, effettuata per mezzo di un ministero comunemente accettato. È precisamente il ministero che assicura il legame e l'unità della comunione locale « con l'intera comunione cristiana in tutti i luoghi e in tutti i tempi ». Fu in base a questa descrizione della chiesa come comunione locale pienamente realizzata, unita con la chiesa universale e partecipante all'unità della vita divina, che si arrivò a comprendere la chiesa come comunione cattolica.

È inevitabile, a questo punto, ritornare al pieno significato del termine « cattolico »; significato distorto purtroppo da polemiche. Paul Minear, all'epoca di Nuova Delhi (1961) professore di teologia biblica a Yale e direttore della commissione FC, si è prestato a questo in un articolo intitolato « Cattolicità in pratica » (19).

> Per secoli, egli spiegò, questo termine fu usato in un senso polemico « per distinguere due gruppi di cristiani a spese di uno... La definizione nel recente *Oxford Dictionnary of the Christian Church* ci dice che questo termine è applicato oggi pi' generalmente a quei cristiani che rivendicano il possesso di un continua e storica tradizione di fede e di pratica, opposti ai prd testanti che ricercano la loro ultima norma nella Bibbia a partire dai principi della Riforma. Una conseguenza di questa polemica è la tendenza verso l'uso aggettivale più che sostantivale. L'aggettivo "cattolico" è solitamente saldato ad un sostantivo che può essere chiesa o i membri individuali di questa chiesa... Se il sostantivo "cattolico" appare, esso serve più a distinguere un cristiano o una chiesa da un'altra più che a mostrare una realtà che trascende entrambi... Tuttavia è questa realtà trascendente che manifesta il significato genuino di cattolicità.
>
> Non c'è dubbio che il termine, nel senso teologico profondo, mostra l'attività del Dio Uno e Trino. È il Padre che definisce la cattolicità attraverso la sua opera creativa e redentiva. Egli solo che è nostro rifugio in tutte le generazioni può vedere tutto, capire tutto, e tutto compiere. Cattolicità si riferisce a questa pienezza... Questo stesso dominio estensivo ed inclusivo è abbracciato nell'opera del Figlio, nel quale e per il quale sono fatte tutte le cose. Significativamente, la più antica e testimoniata applicazione della parola alla chiesa sottolinea questa prioritaria importanza della presenza di Cristo: "Dove c'è Cristo, ivi la Chiesa è cattolica", cioè tutt'una e intera. (Ignazio, *Smyr.* 8,2).

---

(19) *The Ecumenical Review* 15 (1962) 40-41.

Naturalmente è corretto applicare la nozione di cattolicità alla chiesa, ma soltanto se la nozione è stata dapprima definita attraverso l'opera di Dio in Cristo. In questo aspetto particolare la nozione è come quella di pienezza (*pleroma*) nel pensiero di Paolo (cf. *Ef* 1, 19-23; *Col* 1, 17-20). Allo stesso modo, la realtà alla quale si riferisce il termine "cattolico" è inerente all'attività dello Spirito Santo nel suo primitvo lavoro creativo e nel suo finale compimento redentivo di ogni cosa. Dove lo Spirito appare nel suo originario ed escatologico potere, là c'è la chiesa come un tutt'uno ».

E conclude: « Così la cattolicità mostra l'unico ineffabile mistero della vita eterna in Cristo, mistero che comprende la storia del popolo di Dio dall'inizio alla fine ».

In questo modo il genuino significato di cattolicità come totalità e pienezza dell'opera creativa e redentiva di Dio in Cristo e attraverso lo Spirito Santo si può dire sia stato riscoperto, anche se non esplicitamente menzionato, a Nuova Delhi. Ciò aiutò grandemente anche i teologi nel completare la descrizione della chiesa non semplicemente come una comunione locale ed universale, ma come una vera comunione cattolica sia divina che umana, nel senso originale del termine.

Oltre alla riscoperta della cattolicità, l'altra intuizione teologica, dall'ampia applicazione, raggiunta a Nuova Delhi fu la comprensione della chiesa come *koinonia*. Questo termine scritturistico fu scelto, perché — come afferma il rapporto (20) — « esso descrive cosa la chiesa sia veramente ». È importante tuttavia che si dia al termine *koinonia* il suo pieno valore. Esso significa in primo luogo la comunione creata per mezzo dell'azione salvifica di Dio che unisce le creature umane con le persone della Trinità divina (cf. *2 Cor* 13, 13). Il termine poi conduce ad una interpretazione della comunione umana precisamente come una profonda comunione spirituale tra coloro che, attraverso la loro fede in Cristo e la partecipazione sacramentale al suo mistero pasquale, sono uniti nella comunione della vita divina.

Alla quarta assemblea generale del CEC ad Uppsala, nel 1968, si rivelò una chiara consapevolezza della chiesa come comunione cattolica. Nel rapporto di Uppsala su « Lo Spirito Santo e la cattolicità della chiesa », la cattolicità è messa in stretta relazione con l'unità come sua « interna dimensione », come la « pienezza, l'integrità e la totalità della vita in Cri-

---

(20) VISCHER, *Nouvelle Delhi* n. 11.

sto ». Ciò corrisponde esattamente allo scopo divino, dice il rapporto, « di condurre le genti di ogni tempo, di ogni razza, di ogni luogo e di ogni condizione ad una organica e vivente unità in Cristo per mezzo dello Spirito Santo sotto l'universale paternità di Dio » (21). Perciò la cattolicità della chiesa significa la sua capacità data da Dio di abbracciare tutti in questa organica e vivente unità, che è partecipazione ed espressione della pienezza della vita divina in terra.

Dal momento che questa cattolicità è stata data da Dio, come Uppsala sottolineò, la chiesa è già cattolica, ma allo stesso tempo, a causa dell'attuale stato di divisione, nessuna chiesa può rivendicare di essere cattolica nel senso pieno della parola, e il vero scopo del movimento ecumenico è di condurre la chiesa — per mezzo del dialogo teologico e, ancor più, per mezzo di una vita di comune preghiera, di testimonianza e servizio — a diventare sempre più cattolica. Così la cattolicità resta una chiamata costante, un compito e un impegno verso la pienezza della cattolicità, cioè, non all'uniformità, ma piuttosto ad un'autentica diversità nell'unità essenziale della dottrina, del culto e dell'ordine ecclesiale. Tale unità significa una organica continuità nella fede e nella missione apostolica e, finalmente, significa l'unità conciliare di tutte le chiese per promuovere l'unità dell'umanità intera secondo il volere di Dio (22).

Verso la piena comunione cattolica

Qual è l'atteggiamento della chiesa cattolica romana nei riguardi di questa visione della cattolicità? È significativo che fondamentalmente la stessa veduta è stata proposta, anche se non spiegata nello stesso modo come a Uppsala, dal gruppo di lavoro congiunto tra la chiesa romana e il CEC nel 1967-1968. Il documento di studio di questo gruppo che fu pubblicato più tardi nel rapporto di Louvain della commissione FC (23), afferma che la chiesa è cattolica nel suo essere, poiché essa realizza l'universale volere salvifico di Dio compiuto in Cristo e realizzato attraverso l'azione dello Spirito (n. 1). La

(21) *A l'écoute d'Upsal. Rapports de Sections de la quatrième Assemblée du CEC.* Genève 1968. Rapport de la Section I, nn. 6-7.

(22) *Ibid.*, nn. 12-24.

(23) *Unità della chiesa e unità del genere umano, Fede e Costituzione, Lovanio 1971,* Dehoniane, Bologna 1972, pp. 133-158.

pienezza della cattolicità della chiesa resta una realtà escatologica, ma attraverso l'effettiva presenza dello Spirito essa è in certo senso già presente nella chiesa (n. 2). Così la chiesa è cattolica, ma allo stesso tempo è chiamata a realizzare la sua cattolicità giorno per giorno (n. 3).

Lo stesso decreto conciliare sull'ecumenismo considera le divisioni tra i cristiani come un ostacolo che non permette alla chiesa « di attuare la pienezza della cattolicità che le è propria in quei suoi figli che le sono bensì uniti col battesimo, ma sono separati dalla sua piena comunione » (n. 4), quindi riconosce che l'attuale cattolicità della chiesa romana deve essere completata. Infatti, cattolicità e *koinonia* sono messe strettamente in relazione l'una con l'altra nel decreto, e la piena espressione della cattolicità richiede la piena comunione ecclesiale.

Parlando di questa comunione dei non cattolici con la chiesa cattolica romana, l'*Unitatis Redintegratio* si riferisce a certi gradi di comunione (« *quadam cum Ecclesia catholica communione* »). Una recente dichiarazione usa il termine « *imperfecta communio* » delle altre chiese con la chiesa cattolica romana (24). Le chiese ortodosse patriarcali sono riconosciute come « chiese sorelle » da Roma, perché hanno la propria origine apostolica che non proviene dalla chiesa di Roma, fondata da Pietro e Paolo. La comunione con queste chiese è « quasi completa » (25). Lo stesso non può essere detto delle chiese nate dalla Riforma. Queste chiese invece, una volta ritrovata la comunione cattolica, potranno essere considerate come « chiese figlie », alla pari delle altre chiese cattoliche locali, fondate da Roma.

È importante notare che il decreto riconosce il carattere ecclesiale di quelle chiese e, conseguentemente, anche la loro mediazione nel mistero della salvezza: « Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità confidata alla chiesa cattolica ». Tuttavia, questo riconoscimento, non è sufficiente per garantire una « quasi completa » comunione, poiché la chiesa cattolica romana sente che in quelle ci sono alcune « carenze » riguardo agli elementi ecclesiali per mezzo dei quali esse si offrono come strumenti di salvezza (n. 3).

---

(24) *Mysterium Ecclesiae*, AAS 65 (1973) 396-408.

(25) *Tomos Agapes, Vatican-Phanar 1958-1970*. Roma-Istanbul 1971.

Come R. Beaupère sottolinea, « questo non può essere compreso come un giudizio dato sulle altre chiese dalla chiesa cattolica », che vorrebbe considerare se stessa come « il punto centrale di riferimento » (26). L'unico possibile centro è Cristo, al quale la chiesa cattolica romana è soggetta come lo sono le altre chiese. Le « carenze » non sono considerate in relazione alla pienezza della chiesa cattolica romana, ma alla pienezza di Cristo. Tutte le chiese sono chiamate a crescere verso la totalità e la pienezza di Cristo dalle loro proprie situazioni storiche, per incontrarsi nella comunione cattolica. Tutto ciò chiama ad una conversione ecclesiale all'interno di tutte le chiese, compresa la cattolica romana.

COMUNIONE CATTOLICA NELLA FORMA DI CONCILIARITÀ APOSTOLICA

Uppsala non si è soltanto posta di fronte al concetto della chiesa come comunione cattolica; ha anche aperto la strada ad una maggiore comprensione della struttura apostolica basilare dell'*una sancta*. La cattolicità, come Uppsala ha chiaramente espresso, infatti « chiama le chiese di tutti i luoghi a comprendere ciò che esse hanno in comune e ciò che esse sono chiamate a compiere insieme ». Oggi questa chiamata è sostenuta anche da un urgente motivo sociologico, dal fatto che l'interdipendenza umana nei nostri tempi è più evidente che mai; così « è più urgente rendere visibili i legami che uniscono i cristiani nella comunione universale » (27). Ma come rendere visibili tali legami? Quale è la struttura visibile della Chiesa come comunione cattolica?

Certamente ci sono seri ostacoli, ed uno dei principali è « l'incapacità delle chiese di comprendere la misura nella quale esse già fanno parte di un solo corpo », come fu detto ad Uppsala. Da qui lo speciale compito del movimento ecumenico di promuovere tale comprensione e in questo modo di ampliare l'esperienza dell'universalità. Il CEC stesso vuole essere considerato come « una opportunità passeggera per attualizzare, se possibile, una veramente universale ecumenica, conciliare forma di vita comune e di testimonianza ». Per questa ragione Uppsala suggerisce che le chiese membri del CEC « lavorino

(26) « What sort of unity? », p. 192.

(27) *A l'écoute d'Upsal.* Section I, n. 18.

per quel tempo in cui un concilio genuinamente universale potrà parlare in nome di tutti i cristiani e far da guida verso il futuro » (28).

Forma conciliare di comune testimonianza

Cosa significa esattamente la « forma conciliare di vita comune e di testimonianza »? Ad Uppsala certamente essa significò la forma organizzata, la forma visibile di quella comunione cattolica che è la vera essenza dell'unità della chiesa. Essa è la struttura visibile nella quale l'unità spirituale delle chiese locali potrebbe essere espressa. Per mantenere e rinnovare costantemente la loro comunione cattolica le chiese hanno bisogno di una tale struttura conciliare.

Alla consultazione di FC a Salamanca, nel 1973, essa fu descritta come

> « comunione conciliare delle chiese locali che sono esse stesse veramente unite. In questa comunione conciliare ogni chiesa locale possiede, in comunione con le altre, la pienezza della cattolicità, la testimonianza della fede apostolica e, per questa ragione, riconosce le altre come appartenenti alla stessa chiesa di Cristo e guidate dallo stesso Spirito. Come l'assemblea di New Delhi affermò, esse sono unite insieme poiché hanno ricevuto lo stesso battesimo e partecipano alla stessa Eucaristia: ciascuna di esse riconosce i membri e i ministri delle altre. Esse sono unite nel loro comune impegno di confessare il vangelo di Cristo per mezzo della proclamazione e del servizio al mondo. Per raggiungere questo fine ogni chiesa punta a sostenere ed a mantenere forti relazioni con le stesse chiese sorelle, relazioni espresse in riunioni conciliari ogni qualvolta ciò sia richiesto per il compimento della loro comune chiamata ». (29)

Tale descrizione della comunione conciliare — benché possa esprimere fedelmente la visione della comunione cattolica da parte di FC — a mio parere, manca di precisione nell'esprimere ciò che riguarda la sua visibile struttura. In conseguenza di ciò, all'incontro della Commissione Centrale di Accra, 1974, fu sentita la necessità di comparare l'idea originale di « unità

---

(28) *Ibid.*, n. 19.

(29) *Uppsala to Nairobi, 1968-1975.* Friendship Press, New York 1975, p. 79; cf. *Breaking Barriers. Nairobi 1975,* p. 60, n. 3.

organica » come era stata proposta la prima volta ad Edinburgh, con quella di comunione conciliare. I due concetti furono visti allora come complementari, poiché « la chiesa può essere veramente ed organicamente una a tutti i livelli della sua vita soltanto come comunione conciliare » (30). Questo significa che la comunione conciliare deve essere compresa nel senso dell'« unità di un organismo vivente » e non semplicemente un'amichevole associazione di simili ma autonome istituzioni.

Tutte le idee previe furono riassunte e presentate alla quinta assemblea generale del CEC a Nairobi, nel 1975. Il rapporto di Nairobi ripete una delle più interessanti descrizioni date dalla commissione che studiò la questione: « che cosa richiede l'unità ». Ciò segna un ulteriore passo in avanti nello sforzo di chiarificare il concetto « comunione conciliare ».

> « La vera conciliarità è il riflesso dell'essere uno e trino di Dio nella vita della chiesa... [Cristo] conduce i suoi membri alla comunione dello Spirito Santo e li fa figli del Padre. Perciò, essi condividono una comune partecipazione alla vita divina e diventano membra vive dell'unico Corpo vivente del Cristo risorto. Benché membri differenti in ciascuna comunità locale e differenti comunità locali realizzino e manifestino una ricca diversità, e sviluppino la loro propria personalità, tuttavia nessuna differenza culturale, sociologica, psicologica, politica o storica può alterare l'integrità dell'unica fede apostolica... La conciliarità esprime questa unità interiore delle chiese separate dallo spazio, dalla cultura o dal tempo, ma che vivono intensamente questa unità in Cristo, e di tempo in tempo, per mezzo di concili di rappresentanti di tutte le chiese locali a vari livelli geografici, cercano di esprimere la loro unità visibile in un incontro comune ». (31)

Ciò significa che un modello conciliare di vita ed un reale concilio delle chiese, convocato non importa quando, sarebbero la struttura organica e visibile che potrebbe realmente esprimere e realizzare la chiesa come « unità di un organismo vivente ». Come nei primi secoli della chiesa, il modello conciliare di vita potrebbe nuovamente essere il modo nel quale le chiese vivono insieme, e i concili ecumenici sarebbero gli incontri ufficiali convocati per raggiungere accordi riguardanti la chiesa universale in materia di ortodossia e anche di ortoprassi.

---

(30) *Uppsala to Nairobi*, p. 80.

(31) *Breaking Barriers*, pp. 60-61.

Tuttavia le attuali assemblee interconfessionali come quella di Nairobi, « non sono concili in questo senso pieno — come chiarisce il rapporto — perché le chiese non sono ancora unite da una comune comprensione della fede apostolica, da un comune ministero e da una comune eucaristia » (32).

Quindi per poter realizzare « la comunione cattolica della Chiesa nella forma conciliare » bisogna raggiungere un consenso riguardante la fede apostolica, il ministero apostolico della parola di Dio e dei sacramenti e, anzitutto, riguardante la dottrina e la celebrazione dell'eucaristia. Tale consenso non si raggiunge se non attraverso il dialogo teologico che, del resto, già da anni si svolge nell'ambiente della commissione Fede e Costituzione del CEC. Ne dà testimonianza l'ultimo documento della conferenza internazionale della Fede e Costituzione svoltasi a Lima, nel 1982. In realtà si tratta di tre documenti, cioè, sul battesimo, sull'eucaristia e sul ministero. Quanto alla dottrina del battesimo si può parlare ormai di un consenso quasi pieno. Quanto alla dottrina dell'eucaristia e del ministero si può constatare un avvicinamento considerevole.

Ora, tutti questi sacramenti, con la professione della fede apostolica, costituiscono la cosiddetta *paradosis apostolike,* cioè, la tradizione apostolica della Chiesa. E proprio su questa tradizione si cerca il pieno consenso per poter raggiungere la comunione cattolica nella forma conciliare. Lima descrive questa tradizione come concreta espressione della quarta proprietà della Chiesa, cioè, la sua apostolicità. Infatti nel n. 34 del documento sul ministero si legge:

> « Nel Credo la Chiesa confessa di essere apostolica. La Chiesa vive in continuità con gli apostoli e con la loro predicazione. Il medesimo Signore che mandò gli apostoli in missione continua ad essere presente nella Chiesa. Lo Spirito mantiene la Chiesa nella tradizione apostolica fino al compimento della storia nel Regno di Dio. Tradizione apostolica nella Chiesa significa continuità nelle caratteristiche permanenti della Chiesa degli apostoli: testimonianza alla fede apostolica, proclamazione e interpretazione sempre rinnovata dell'Evangelo, celebrazione del battesimo e dell'eucaristia, trasmissione delle responsabilità ministeriali, comunione nella preghiera, nell'amore, nella gioia e

(32) *Ibid.*, p. 61.

nella sofferenza, servizio ai malati e ai bisognosi, unità tra le Chiese locali e condivisione dei beni che il Signore dona a ciascuna ».

Nel quadro di questo discorso non abbiamo il tempo di parlare dei singoli elementi di questa tradizione. Per quanto riguarda la professione della fede, basta menzionare che alla conferenza ecumenica delle Chiese di Europa, in una comune celebrazione della parola nella cattedrale di Trento, è stato recitato da tutti il Credo niceno-costantinopolitano, riconosciuto come autentica espressione di fede di tutte le Chiese del CEC. Quanto al battesimo, non ci sono problemi di rilievo. Quanto all'eucaristia invece ci manca ancora un pieno consenso riguardante la presenza del Signore e della sua opera di salvezza attraverso un cambiamento sostanziale degli elementi del pane e del vino. Inoltre manca il consenso riguardante il carattere sacrificale propiziatorio dell'eucaristia nell'attuazione sacramentale dell'unico sacrificio della Croce. Quanto al ministero, come guida responsabile per la parola e per il sacramento in mezzo al popolo santo e sacerdotale di Dio, manca ancora il consenso riguardante la successione apostolica per garantire l'autentica apostolicità della parola predicata e dei sacramenti celebrati nella Chiesa.

Cosa significa apostolicità? Il rapporto del gruppo di lavoro congiunto della chiesa cattolica romana e del CEC afferma che la chiesa è apostolica nel senso che nelle sue origini e nella sua esistenza è interamente dipendente ed « in rapporto con la persona degli apostoli ». Essi furono i primi discepoli chiamati da Gesù ed i testimoni oculari dell'evento salvifico della sua vita e predicazione, la sua morte e risurrezione. Come testimoni essi ricevettero la loro missione da Cristo nello Spirito Santo per proclamare al mondo quest'evento di salvezza e per stabilire chiese formate da quelli che credono. La loro predicazione è inclusa negli scritti del Nuovo Testamento e questa stessa missione è ora continuata dalla chiesa: « La continuità della loro testimonianza e la loro azione nella chiesa degli inizi è l'opera dello Spirito Santo e forma la chiesa apostolica » (33).

Tale continuità apostolica significa che la chiesa partecipa, attraverso la missione degli apostoli, alla stessa missione di Cristo. È la presenza dinamica dello Spirito di Cristo che lega

---

(33) *Unità della chiesa, Lovanio 1971*, p. 296.

la chiesa di oggi con le generazioni precedenti del popolo di Dio. E lo stesso Spirito, attraverso questa chiesa contemporanea, trasmette la buona novella della salvezza alle generazioni future e così tiene accesa la viva speranza del Regno che viene. Lo scopo della missione apostolica della chiesa è di portare la buona novella ai fedeli. Questa azione è chiamata nel linguaggio teologico *paradosis* o *traditio*, che significa la trasmissione del messaggio apostolico attraverso l'intero corso della storia umana (34).

Comunione nella successione apostolica

A questo punto sorge inevitabile la questione: chi è responsabile della tradizione apostolica nella chiesa? Certamente, essendo apostolica, l'intera chiesa deve portare questa responsabilità. Ad ogni modo, il fatto che Cristo — l'unico ministro della chiesa nel senso pieno della parola — ha scelto i dodici, come rappresentanti visibili e strumenti di questo ministero, significa che è stato posto un precedente per la chiesa, come si affermò nel rapporto di Louvain (35).

Naturalmente nessuno può prendere il posto di un apostolo come testimone oculare dell'evento Gesù, ma non c'è difficoltà che un cristiano divenga il testimone responsabile della tradizione apostolica purché questo compito gli sia stato affidato dagli apostoli.

Infatti, — a prescindere dall'elezione di Mattia al posto di Giuda (*At* 1,21-25), dall'approvazione della vocazione di Paolo da parte degli apostoli (*Gal* 2,6-10) e dalla missione di Timoteo e di Tito da parte di Paolo — Clemente di Roma, alla fine del primo secolo, dà una chiara testimonianza del fatto che la missione dei dodici da parte di Cristo fu continuata dalla missione di altri responsabili da parte degli apostoli. Scrive ai Corinzi di questa *catena missionum*:

> « Gli apostoli furono mandati a portare la buona novella dal Signore Gesù Cristo: Gesù Cristo fu mandato da Dio. Il Cristo dunque viene da Dio, e gli Apostoli dal Cristo. Essi procedono dunque ordinatamente dalla volontà di Dio. Ricevuto quindi il

---

(34) VISCHER, *Montréal* nn. 45-46.

(35) *Unità della Chiesa*, p. 403.

loro mandato, resi sicuri dalla risurrezione del Signor nostro Gesù Cristo e confermati nella fede dalla parola di Dio, con l'assicurazione dello Spirito Santo, andarono ad annunziare la buona novella, e l'avvicinarsi del regno di Dio. Predicando per le campagne e per le città, essi provavano nello Spirito Santo le loro primizie e li costituivano vescovi e diaconi dei futuri credenti ». (36)

Dal testo risulta evidente che la successione nel ministero apostolico si è sviluppata nella chiesa durante l'epoca subapostolica. Questa successione servì per garantire la continuità di testimoni responsabili della tradizione apostolica nelle epoche successive. Il cardinale Ratzinger ha ben precisato che la successione apostolica è la forma della tradizione, e la tradizione apostolica, a sua volta, è il contenuto della successione (37).

L'istituzione dell'episcopato costituisce l'ordine generale e la normale amministrazione della chiesa, però anche doni carismatici e tra loro diversi ministeri — come attesta Paolo — fanno parte della sua vita dalla quale essi non potranno mai essere esclusi. Infatti, anche i doni carismatici sono ordinati dallo Spirito per il *bonum ecclesiae* così da servire il bene comune dei credenti (cf. *1 Cor* 12,7). Tuttavia la vita ordinaria della Chiesa richiede un ordine istituzionale, che non è considerato un ostacolo ma un mezzo sacramentale ed uno strumento per portare avanti la tradizione apostolica e, attraverso la tradizione, l'opera della salvezza. Tale concezione potrebbe aiutare e — secondo il documento di Lima — infatti aiuta «le chiese che non hanno mantenuto l'episcopato a considerare positivamente la successione episcopale, come un segno, anche se non una garanzia della continuità e dell'unità della chiesa» (38). Ma perché non una garanzia? Continuità della tradizione apostolica e successione episcopale sono concetti complementari, contenuto e forma della stessa realtà: dell'apostolicità della chiesa. Quindi, la successione dovrebbe essere considerata come segno efficace della continuità.

---

(36) 1 *Cor* 42, 1-4; cf. *ibid.* 44, 2: Gli Apostoli « prevedendo perfettamente l'avvenire, istituirono coloro che abbiamo detto, e in seguito diedero ordine che, quando costoro fossero morti, altri uomini provati succedessero nel loro ministero »; e Ignazio d'Antiochia, *Magn.* 6, 1; 3, 1; *Trall.* 3, 1; tutti e due citati nel documento sul ministero di Lima, vedi nota 43, n. 36 commento.

(37) Cf. nota 5, *ibid.*, p. 49.

(38) *Battesimo, eucaristia, ministero. Lima 1982,* in *Regno, documenti* 15 (1982) 487, nn. 35-36.

Qual è la conseguenza di questa nuova comprensione della stretta relazione tra la tradizione apostolica e la successione apostolica in riferimento alla struttura conciliare della chiesa? Qualunque sia la nostra opinione riguardo al passato, per il futuro il ristabilimento della successione apostolica come segno visibile dell'apostolicità della chiesa è sicuramente indispensabile per la sua unità cattolica. Significa forse questo affermare in un modo nuovo che l'unità può essere ricostituita soltanto da una specie di « ritorno » o da una semplice reintegrazione delle comunità non cattoliche nella chiesa cattolica romana?

Non sembra proprio il caso. Nessuno può pedalare all'indietro nella storia. R. Beaupère osserva giustamente, anche se non con le debite sfumature: « La chiesa riconciliata sta al di là di ogni realtà ecclesiale esistente, inclusa, naturalmente, la realtà ecclesiale rappresentata dalla chiesa cattolica. L'unità sarà ricostruita non mediante l'assorbimento ma attraverso la *ripresa* della comunione » (39).

Come può la successione apostolica essere ristabilita e la piena comunione essere ripresa senza concepire ciò come una semplice reintegrazione delle comunità non cattoliche nella chiesa cattolica romana? La risposta deve essere trovata in un'esperienza di *metanoia* o di conversione ecclesiale. Questa *metanoia* ecclesiale significa rendersi disponibili da parte delle chiese — e anche da parte della chiesa cattolica — a riesaminare la propria identità alla luce della tradizione apostolica; ciò implica il coraggio per ciascuna chiesa di sviluppare la sua vita dottrinale, liturgica e strutturale per poter riprendere la comunione con le altre chiese e per trovare la sua vera identità nella pienezza cattolica della chiesa in Cristo.

Il decreto sull'ecumenismo parla di tale *metanoia* nei termini di un continuo bisogno di cambiamento: « La chiesa pellegrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui essa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno » (n. 6). Questa riforma significa, secondo il decreto, compensare le deficienze, e rinnovare non soltanto nel dominio della morale e della disciplina ecclesiale ma anche nella formulazione della dottrina, senza tradire l'ortodossia. Insomma, una completa revisione dello stato attuale della dot-

(39) « What sort of unity? », p. 197.

trina, del culto, e dell'ordine delle chiese alla luce della tradizione apostolica. Tale revisione, da una parte, non sarebbe opera dello Spirito se non ci fosse consultazione e attiva cooperazione col popolo di Dio; e dall'altra, se non si rispettassero fedelmente le strutture apostoliche che Cristo e lo Spirito hanno dato alla chiesa. Noi siamo convinti che, se vogliamo realizzare l'unità della chiesa che è conciliare comunione cattolica ed apostolica, sono necessarie la disponibilità alla guida dello Spirito e la fedeltà alla tradizione apostolica, attraverso la successione apostolica.

Evidentemente, ciò richiede alla chiesa cattolica romana un graduale sviluppo delle nuove forme di vita conciliare. Il primo importante passo in questa direzione fu fatto al Concilio Vaticano II che ha dato nella visione della chiesa la priorità al popolo di Dio e ha completato la dottrina del primato papale con quella della collegialità. Collegialità significa responsabilità comune dei vescovi col Papa per l'intera chiesa. Tale collegialità potrebbe gradualmente diventare piena conciliarità se fosse estesa alle chiese locali e comprendesse rappresentanze dei laici. Nel caso delle chiese uscite dalla Riforma, ciò richiede da loro un graduale ristabilimento della struttura e della successione apostolica, che fornirebbe loro i mezzi necessari per portare pienamente la responsabilità della tradizione apostolica con la chiesa romana cattolica.

Se è vero che l'*una sancta* nella nostra rinnovata consapevolezza ecclesiale è fondamentalmente *cattolica*, è anche vero che essa non sarà mai veramente *cattolica* senza diventare pienamente *apostolica*.

GERARD J. BÉKÉS

LA DOTTRINA DELLA PROCESSIONE ETERNA DELLO SPIRITO SANTO DAL FIGLIO NELLE LETTERE DI S. ATANASIO A SERAPIONE

Quest'anno ricorre il 550.mo anniversario della definizione dogmatica della processione o origine eterna dello Spirito Santo dal Padre e dal (o per mezzo) del Figlio emanata dal Concilio ecumenico XVII di Firenze il 6 luglio 1439. Desideriamo portare alla conoscenza dei lettori di questa rivista il valore della definizione conciliare fiorentina sotto l'aspetto dogmatico e la sua portata o importanza sotto l'aspetto ecumenico.

Prima però di evidenziare il valore dogmatico della definizione conciliare e la sua importanza ecumenica riteniamo opportuno intrattenere i lettori sul pensiero dei Padri greci circa la processione dello Spirito Santo dal Padre per mezzo del Figlio.

I nostri fratelli separati dell'Oriente ritengono che lo Spirito Santo (la terza persona divina della SS. Trinità) abbia origine non dal Padre per mezzo del Figlio ma dal solo Padre. Questi, infatti, è la sola fonte o origine del Figlio e dello Spirito Santo nell'interno della divinità. La « monarchia » del Padre deve essere ritenuta, a loro giudizio, un principio di assoluta indiscutibilità. La Chiesa Latina ha sempre ritenuto che lo Spirito Santo ha la sua origine eterna dal Padre e dal Figlio; possiamo dire lo stesso della Chiesa Greca antica?

E' quanto ci proponiamo di fare nei primi due nostri studi.

I. *L'intenzione o scopo delle Lettere a Serapione.*

Nel primo studio intendiamo esporre il pensiero di S. Atanasio (296-373), vescovo di Alessandria di Egitto, invitto campione della fede cattolica nella difesa della divinità del Figlio e dello Spirito Santo, circa l'origine eterna dello Spirito Santo dal Figlio o per mezzo del Figlio. A scanso di equivoci, dobbiamo avvertire i lettori che S. Atanasio non adopera mai il termine « processione » *(ekpóreuesis)* per significare l'origine dello Spirito dal Figlio. Nei suoi scritti egli si limita a riferire le parole di Gesù relativamente alla processione dello Spirito Santo dal Padre: « lo Spirito che procede *(ekporeúetai)* dal Padre »

(*Gv* 15, 26), senza riferirle anche al Figlio. Altre volte il Santo riferisce le parole di S. Paolo, il quale parla dello Spirito che viene *(ek)* da Dio *(1 Cor* 2, 12).

L'intento di S. Atanasio era quello di provare contro gli eretici la perfetta divinità del Figlio e dello Spirito Santo, cioè la loro *consostanzialità* col Padre e pertanto egli non era portato a porsi direttamente ed esplicitamente il problema del *rapporto di origine* dello Spirito Santo rispetto al Figlio.

Il procedimento di S. Atanasio tende direttamente a provare che lo Spirito Santo è consostanziale al Figlio e che per mezzo di ciò è consostanziale anche al Padre. Il metodo per dimostrare la consostanzialità dello Spirito e del Figlio è modellato su quello con il quale il Santo dimostra la consostanzialità del Padre e del Figlio. « Lo Spirito Santo è inseparabile dal Figlio come il Figlio è inseparabile dal Padre » (1).

L'inseparabilità dello Spirito e del Figlio comporta la consostanzialità e immanenza reciproca tra i due Soggetti divini: « lo Spirito Santo non è estraneo al Verbo, ma essendo nel Verbo, è per mezzo di lui in Dio (Padre) » (2).

S. Atanasio insiste sulla nozione di « proprio » detta del Figlio rispetto al Padre e dello Spirito Santo rispetto al Figlio. Il concetto di « proprio » esprime la perfetta consostanzialità tra il Figlio, il Padre e lo Spirito Santo: « lo Spirito Santo è il proprio del Verbo che è uno, il proprio di Dio che è uno; Egli è loro consostanziale » (3). Così appare chiaramente che il parallelismo stabilito da S. Atanasio intorno allo Spirito e al Figlio, da una parte, e al Padre e al Figlio dall'altra, ha come oggetto diretto la prova della loro consostanzialità. Codesta affermazione polarizza, in sostanza, la consostanzialità quale argomento centrale inteso a provare l'identità numerica di natura o sostanza tra le Persone divine. Poiché S. Atanasio tende a polarizzare la sua attenzione circa la perfetta consostanzialità dello Spirito col Figlio, P.M.J. Le Guillou O.P. ritiene che non sembra che S. Atanasio abbia percepita l'esistenza di un rapporto di origine dello Spirito Santo rispetto al Figlio (4). In

---

(1) PG 26, 608; 29, 660 C.

(2) PG 26, 633 a.

(3) PG 26, 593 C.

(4) Cf. P.M.J. LE GUILLOU, *Réflexions sur la théologie des Pères grecs en rapport avec le Filioque,* in *L'Esprit Saint et l'Eglise - L'avenir de l'Eglise et de l'Oecumenisme - Actes du symposium organisé par l'Académie internationale des Sciences Religieuses,* Paris 1969, pp. 195-219 con le relative discussioni (pp. 220-234).

altre parole, esula dal pensiero di S. Atanasio il problema del rapporto di origine dello Spirito Santo rispetto al Figlio.

Comunemente si ammette che tutto l'intento della ricerca patristica relativa allo Spirito Santo riguarda la consostanzialità e la sua processione a partire dal Padre. I Padri greci intendevano salvaguardare l'unità della natura divina mediante la comunione alla stessa divinità. La riflessione patristica lascerebbe normalmente fuori del suo campo di visione la specificità del rapporto fra lo Spirito e il Figlio. Tuttavia ciò non impedisce di sostenere che i Padri interessandosi della consostanzialità dello Spirito col Padre e con il Figlio si siano espressi o implicitamente o alle volte esplicitamente circa l'origine eterna dello Spirito Santo anche dal Figlio. E questo intendiamo fare nei primi due nostri studi. Nel primo esporremo il pensiero di S. Atanasio nelle sue lettere a Serapione, vescovo di Tmuis in Egitto, sulla divinità dello Spirito Santo. Nel secondo esporremo l'insegnamento dei Padri greci (S. Basilio, S. Gregorio di Nazianzo, S. Gregorio di Nissa, S. Epifanio, Didimo il Cieco e S. Cirillo Alessandrino) sulla origine dello Spirito Santo anche dal Figlio. Seguiranno altri due studi sullo stesso argomento nei quali esporremo il significato della definizione conciliare fiorentina e la sua importanza ecumenica nonché il contenuto e il valore del « Discorso dogmatico intorno all'unione » del Card. Bessarione al Concilio di Firenze.

Per comprendere bene l'argomento di cui trattiamo, sarà opportuno esporre il significato di alcune espressioni che useremo. Il termine « processione » significa la provenienza, l'origine di una persona divina da un'altra persona divina mediante l'ineffabile comunicazione della natura divina. In Dio c'è una pluralità di persone e tra queste c'è un ordine per cui una è principio rispetto ad un'altra, che è principiata o originata. Il Padre, che è la prima persona divina, è principio del Figlio e dello Spirito Santo in quanto ad essi comunica la propria natura divina, di qui la loro consostanzialità. La Chiesa Latina professa come dogma di fede che lo Spirito Santo ha origine dal Padre e dal Figlio come da unico principio e mediante unica spirazione. Le Chiese d'Oriente, a partire da un certo periodo di tempo, professano che lo Spirito Santo ha origine solo dal Padre. Solo il Padre esercita un influsso reale nel dare origine allo Spirito Santo cui comunica la propria natura divina. Secondo questa tesi il Figlio e lo Spirito Santo hanno origine immediatamente dal solo Padre. Questa tesi delle Chiese d'Oriente si trova in S. Atanasio? Noi riteniamo che attraverso l'analisi delle Lettere a Serapione essa non è sostenuta dal S.

Dottore, anzi appare che sia sostenuta almeno implicitamente la professione di fede della Chiesa Latina. Tuttavia mentre la Chiesa Latina afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, i Padri Greci con S. Atanasio affermano che lo Spirito Santo ha origine dal Padre per mezzo del Figlio. Il senso delle due espressioni è sostanzialmente identico, ma ciascuna di esse ha delle sfumature proprie di cui parleremo nel terzo studio.

II. *Il modo di origine dello Spirito Santo nelle Lettere a Serapione.*

E' noto che la relazione di origine dello Spirito Santo rispetto al Figlio divide da molti secoli la Chiesa cattolica da quelle orientali. Infatti le Chiese d'Oriente sostengono che lo Spirito Santo ha origine eterna solo dal Padre con l'esclusione del Figlio (5), mentre la formula latina è: *ex Patre Filioque procedit* (deriva dal Padre e dal Figlio). Atanasio non ha affrontato esplicitamente tale problema. Infatti, oggetto della sua controversia con i Tropici non era l'origine eterna dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, bensì la divinità dello Spirito Santo identica a quella del Padre e del Figlio.

Il problema, cioè, direttamente affrontato da Atanasio era quello della consostanzialità dello Spirito Santo con il Padre e il Figlio. Il vescovo di Alessandria si conforma in ciò a quanto la Scrittura direttamente ed esplicitamente afferma sullo Spirito Santo. All'argomento degli avversari: se lo Spirito Santo è vero Dio allora deve essere figlio del Figlio e nipote del Padre, Atanasio risponde affermando che tale ragionamento è improponibile, perché alla mente umana è impossibile scrutare la profondità di Dio. Se la Scrittura, osserva Atanasio, non dà mai allo Spirito Santo il nome di « figlio », è assolutamente insensato pensare o affermare che lo Spirito è « figlio ». Nello scrutare il mistero di Dio non si può andare oltre quanto Dio stesso, nella Scrittura, ci ha rivelato di sé.

Ad ogni modo quanto all'origine dello Spirito Santo Atanasio dimostra che la terza Persona mutua la propria origine da Dio (*1 Cor* 2, 12) attenendosi a quanto dice Gesù nel Van-

(5) Prima di Teodoro di Ciro (cf. PG 76, 432) nessun Padre orientale aveva negato o messo in dubbio l'origine dello Spirito Santo dal Padre per mezzo del Figlio oppure dal Padre e dal Figlio. (Cf. M.-J. LE GUILLOU, *o.c.*, pp. 220-234).

gelo: « lo Spirito di verità che procede dal Padre » (*Gv* 15, 26). Conformemente alla Scrittura dunque il vescovo alessandrino si limita ad affermare che lo Spirito Santo è Dio e che procede dal Padre. Tuttavia egli cita anche altre espressioni scritturistiche sulla relazione dello Spirito con il Figlio: è lo Spirito del Figlio (cf. *Gal* 4, 6); lo Spirito di Cristo (cf. *Rom* 8, 9). Ma non afferma mai esplicitamente che lo Spirito mutua la propria origine dal Figlio. Poiché la Scrittura tace su tale punto, Atanasio ritiene che anche il teologo debba tacere. Da ciò non deriva però che egli neghi qualsiasi relazione d'origine dello Spirito rispetto al Figlio. Anzi alcune affermazioni delle sue Lettere non avrebbero senso se egli avesse inteso escludere qualsiasi relazione d'origine dello Spirito rispetto al Figlio.

Osserviamo poi, e più precisamente, che Atanasio non dice mai che lo Spirito procede solo dal Padre. D'altra parte « lo schema trinitario della teologia greca, alla quale Atanasio naturalmente si riallaccia, non lo impegnava a mettere in evidenza l'eguale e unica relazione d'origine che rapporta la terza Persona simultaneamente alle prime due » (6). Tuttavia, consideriamo la concezione trinitaria di fondo tipica dei Greci e più volte espressa da Atanasio: « dal Padre mediante il Figlio nello Spirito ». Ebbene: a ben riflettere tale concezione implica necessariamente l'origine eterna dello Spirito Santo anche dal Figlio. Infatti, se il Figlio non influisce affatto sull'origine dello Spirito, non ha senso affermare che la vita divina viene comunicata dal Padre per mezzo del Figlio per terminare nello Spirito Santo. Ancora: l'attività creatrice parte dal Padre e, per mezzo del Figlio, termina nello Spirito Santo; ma, se non fosse comunicata allo Spirito anche dal Figlio (o per mezzo del Figlio), l'espressione per mezzo del Figlio non avrebbe alcun senso. Se due procedono immediatamente da un terzo, non si può più dire che uno dei due procede da questo terzo per mezzo dell'altro. Per tali motivi si diceva che la concezione trinitaria dei Greci implica necessariamente la processione dello Spirito anche dal Figlio.

Ma, a proposito di questa importante questione, sarà opportuno, a questo punto, vedere più da vicino alcuni testi chiave di Atanasio.

a) Un primo testo dimostra che dall'unicità del Figlio in

---

(6) J. LEBON, *Athanase d'Alexandrie. Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, Paris 1947, p. 72.

Dio scaturisce anche l'unicità dello Spirito in Dio: « se unico è il Figlio, il Verbo vivente, è necessario che unica, perfetta e piena sia anche la sua vivente potenza santificante e illuminante, come pure la sua donazione; questa è detta procedere dal Padre, perché è per mezzo del Figlio, procedente dal Padre, che lo Spirito risplende ed è mandato e donato » (*Prima Lettera a Serapione*, n. 20) (7). Lo Spirito Santo, cioè, secondo la fede, è la potenza santificatrice del Verbo; e questa procede dal Padre e risplende per mezzo del Figlio, a sua volta procedente dal Padre: lo Spirito - potenza santificante sussiste e agisce come potenza santificante del Verbo, dal quale viene pure inviato e donato ai discepoli.

La ragione di tale affermazione è così spiegata da Atanasio: « Lo Spirito riceve dal Figlio, poiché il Figlio dice: "Egli riceverà del mio e ve lo annunzierà" » (*l.c.*). Lo Spirito che cosa potrebbe ricevere dal Figlio se non procedesse anche da lui? Nell'ipotesi che procedesse solo dal Padre riceverebbe da questi tutta la natura divina con tutte le perfezioni; conseguentemente non potrebbe ricevere più nulla dal Figlio; ma allora le parole di Cristo sarebbero false e senza senso. Si noti inoltre che lo Spirito riceve dal Figlio la verità, cioè la rivelazione del mistero divino che deve a sua volta comunicare agli Apostoli. Ora per una Persona divina ricevere la verità piena sul mistero di Dio significa ricevere la natura divina: in Dio scienza o conoscere, ed essere sono la stessa cosa.

b) Un altro testo atanasiano, che già abbiamo ricordato, enuncia un principio di fondamentale importanza per la teologia trinitaria: « la condizione propria del Figlio rispetto al Padre è esattamente quella che lo Spirito possiede rispetto al Figlio. Come il Figlio dice: "tutto quello che ha il Padre è mio". così tutto ciò per mezzo del Figlio si verifica anche nello Spirito » (*Terza Lettera a Serapione*, n. 1). La condizione (o modo di essere) del Figlio rispetto al Padre è di avere tutto in comune con il Padre (consostanzialità); altrettanto la condizione (o modo di essere) dello Spirito rispetto al Padre (cioè la consostanzialità) dipende dalla mediazione del Figlio. Infatti se lo Spirito procedesse dal Padre immediatamente insieme con il Figlio o indipendentemente da quest'ultimo, la consostanzialità tra lo Spirito e il Padre avverrebbe senza nessuna mediazione del Figlio. Ma allora non si spiegherebbe perché Atanasio affer-

(7) ATANASIO, *Lettere a Serapione*, a cura di Luigi Iammarrone, Ed. Messaggero di Padova, Classici dello Spirito, Padova 1983.

ma che la consostanzialità dello Spirito con il Padre avviene per mezzo del Figlio.

c) Un terzo testo di grande importanza troviamo quando Atanasio dimostra che « lo Spirito non è una creatura, perché interviene nell'atto creatore ». L'autore osserva innanzi tutto che « il Padre crea tutte le cose per mezzo del Verbo nello Spirito »; ma prosegue affermando « ove è il Verbo ivi è lo Spirito e le cose create mediante il Verbo hanno dallo Spirito per mezzo del Verbo la forza di esistere » (*l.c.*, n. 5). Dunque Atanasio afferma, da una parte, che le cose create sono prodotte mediante il Verbo, come mediatore universale della creazione. Ma dove è il Verbo, precisa il vescovo d'Alessandria, ivi è anche lo Spirito, che interviene a sua volta nell'atto creatore. Ma lo Spirito possiede tale atto creatore mediante il Verbo, in quanto cioè da questi lo riceve. Ma dire che lo Spirito riceve dal Verbo l'atto di creare significa dire che lo Spirito procede dal Verbo, cioè è originato dal Verbo nella natura divina: l'atto creatore, infatti, è tutt'uno con la natura divina, essendo « proprio » di Dio. Se lo Spirito procedesse dal Padre soltanto, possederebbe l'atto creatore senza alcuna mediazione del Verbo, comunicherebbe quindi alle cose la forza di esistere indipendentemente dal Verbo. Il linguaggio usato da Atanasio afferma dunque chiaramente l'origine eterna dello Spirito anche dal Verbo.

d) Un'ulteriore prova del pensiero di Atanasio riguardo alla processione dello Spirito anche dal Verbo possiamo ricavarla dalla maniera con cui egli concepisce la circuminsessione (8) delle Persone divine: lo Spirito è nel Figlio e mediante il Figlio è nel Padre (*Terza Lettera a Serapione*, n. 5). Le persone divine sono totalmente l'una nell'altra a motivo dell'unità dell'essenza, dell'origine dell'una dall'altra e delle mutue e opposte relazioni. La mutua compenetrazione delle Persone divine sta nella loro mutua correlazione. E ciò avviene secondo la loro relazione di origine. Lo Spirito Santo per e con la sua natura è nel Figlio e mediante questo è nel Padre. Se non ricevesse dal Figlio la natura divina, dovrebbe con questa essere immediatamente nel Padre, indipendentemente cioè da un suo rapporto con il Figlio. Ma, ancora una volta, l'affermazione dell'immanenza dello Spirito nel Padre mediante il Figlio non avrebbe senso.

---

(8) La circuminsessione nel linguaggio dei teologi è l'esistenza dell'una nell'altra delle Persone divine, cioè la loro compenetrazione e interiorità reciproca, fondata sull'unità numerica dell'essenza e sulle mutue e opposte relazioni.

e) Un ultimo argomento atanasiano sull'origine dello Spirito Santo dal Figlio è legato al fatto che lo Spirito possiede la qualità di « proprio della sostanza » del Figlio (*Prima Lettera a Serapione,* n. 25). Qualità che denota, oltre all'appartenenza immediata ed intima, anche una nozione di origine. A causa di questa qualità, dunque, che Atanasio attribuisce allo Spirito, siamo autorizzati a ritenere che la terza Persona è unita alle altre due mediante una relazione d'origine.

Atanasio non specifica la natura di questa relazione di origine dello Spirito dal Figlio. Possiamo però dire che sebbene non insegni esplicitamente l'origine dello Spirito dal Figlio, Atanasio non vi si oppone; anzi, che vi sono indizi e motivi ben fondati che conducono necessariamente ad essa; da essi, del resto, gli autori posteriori hanno logicamente dedotto la dottrina del Filioque (cioè, appunto, che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio). Del resto le prove che Padri e teologi adducono per dimostrare tale dottrina si riducono a queste: lo Spirito riceve dal Figlio; è mandato dal Figlio; è chiamato lo Spirito del Figlio, del Cristo. Sono, in fondo, affermazioni scritturistiche che Atanasio non solo non respinge, ma anzi ripetutamente riporta. Riteniamo quindi che i testi atanasiani basati sopra di esse contengono implicitamente la dottrina del Filioque, cioè della processione o origine eterna dello Spirito Santo dal Padre per mezzo del Figlio (formula greca) o dal Padre e dal Figlio (formula latina). Dottrina che venne definita dogma di fede dal Concilio II di Lione (1274) e dal Concilio di Firenze (1439).

In conclusione possiamo affermare che la dottrina di Atanasio sullo Spirito Santo, particolarmente su questo punto, quale risulta dalle sue Lettere, pur non essendo ancora sviluppata e articolata come quella posteriore, non è tuttavia a questa estranea né, tanto meno, opposta. Con un'immagine potremmo dire che essa può essere considerata come l'aurora rispetto al pieno splendore del sole (9).

LUIGI IAMMARRONE

(9) Lo stesso Atanasio nella sua opera *De Incarnatione Dei Verbi,* 9; PG 26, 999 A, afferma chiaramente: « presso Dio Padre il Figlio è la sorgente dello Spirito Santo ».

« NON ABBIAMO BISOGNO DI MAESTRI! »

Considerazioni sull'obbedienza della fede, il magistero della Chiesa e la contestazione di alcuni teologi

Un fatto di cronaca, la comparsa in un breve arco di tempo di tutta una serie di « manifesti » di protesta ad opera di teologi di tutto il mondo, ha riportato l'attenzione dei cristiani su una componente importante della vita della Chiesa: *il magistero.* Perché di questo si tratta, così come hanno rilevato i commentatori più attenti e profondi. Quindi un commento che non si voglia previamente condannare alla superficialità di lì deve cominciare: dalla riflessione su questa realtà che si accompagna alla fede della Chiesa come un suo elemento strutturale. È difficile parlarne, perché il discorso rischia di diventare troppo lungo per la complessità oggettiva del tema e soprattutto perché molti sono i pregiudizi contrari con cui bisogna fare i conti. Ma è vano affrontare una discussione eludendone il nocciolo.

1. *Il clima*

Capire una realtà dipende anche dal modo con cui la si guarda, dai sentimenti che suscita in noi, quasi senza accorgercene, il solo fatto di occuparcene. L'uomo non è solo intelligenza, ma anche affetto e sentimenti. C'è tutta una sfera del nostro io che è pesantemente influenzata dall'ambiente, dal « clima » culturale (prendo qui la parola *cultura* in un senso molto largo, che comprende non soltanto la sfera dell'intelletto, ma di tutto l'umano, di tutto ciò che è, in qualche modo, frutto della *coltivazione* delle potenzialità umane) e che, a sua volta, influenza l'esercizio della nostra intelligenza. Ora è indubbio che una parola come « magistero », che non vuol dire altro che *autorità dottrinale,* suscita in noi, in noi in quanto immersi in un determinato clima culturale, una eco emotiva sfavorevole. La parola autorità evoca in noi l'idea di limite, di ostacolo alla libertà. Non che si voglia, per lo più, negare questa realtà.

Solo essa è accettata come realtà tollerata, come qualche cosa di cui non si può realmente fare a meno, ma di cui si farebbe volentieri a meno. Essendo la libertà spesso concepita come « poter fare quello che si vuole », come « assenza di limite » ed essendo la libertà concepita come valore assoluto, come il valore che conferisce valore a tutti gli altri valori, ecco che l'autorità diventa un valore negativo. Qualcosa di necessario, ma di sopportato.

Le cose evidentemente cambiano se noi cerchiamo di criticare questa « filosofia circostante », se cerchiamo di sottoporre questi valori al vaglio dei criteri che per noi dovrebbero essere determinanti. Il primo passo è mettere a nudo i presupposti del « si dice », « si crede », « si pensa », contemporanei, per sottoporli impietosamente al vaglio della fede. Togliere i pre-giudizi dall'ombra compiacente dell'ovvio televisivo e giornalistico, per portarli al centro del tavolo e metterli sotto il riflettore della ragione e della fede. Qui si vede la verità profonda di tre passi della Scrittura: « Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi » (*Gv* 8, 31-32); « E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi ammaestri; ma come la sua unzione vi insegna ogni cosa, è veritiera e non mentisce, così state saldi in lui, come essa vi insegna » (*1 Gv* 2, 27); « L'uomo spirituale (...) giudica ogni cosa senza poter essere giudicato da nessuno » (*1 Cor* 2, 15). La fede dispone ad un continuo atteggiamento critico ed autenticamente anticonformista nei confronti del "mondo".

Ora, la visione delle cose che scaturisce dalla fede ci dà tutto un altro quadro. L'uomo è uscito dalle mani di Dio. Non si è fatto da sé. Dio lo ha pensato e lo ha voluto. La "verità" dell'uomo consiste dunque nella conformità al progetto che ha presieduto alla sua creazione. Il peccato è scaturito proprio dalla pretesa di decidere autonomamente ciò che è bene e ciò che è male: « Sarete come dei, conoscitori del bene e del male » (*Gn* 3, 5). Il bene e il male cioè non lo desumerete più dalle cose e dalla parola di Dio, ma lo deciderete in piena autonomia, "come dei" appunto. È nella natura dell'uomo (e costituisce la sua "dignità") di essere intelligente e quindi libero, di essere cioè capace di scelte che scaturiscono non da imposizioni esteriori, ma dal profondo del suo io, da quel santuario nascosto che è la sua coscienza. Ma se l'uomo compie delle scelte non in obbedienza alla verità delle cose (e quindi di se stesso) — verità che non dipende da lui, perché non è lui che ha fatto

le cose e neppure se stesso — allora fatalmente si snatura, si allontana, dalla sua verità, cioè dal suo essere intelligente e libero e cade nelle tenebre dell'ignoranza e della schiavitù. « Chi fa il peccato è schiavo del peccato » (*Gv* 8, 34). Se invece l'uomo compie delle scelte in conformità alla verità delle cose e alla parola di Dio che ne è lo specchio e la sorgente, realizza ciò che deve essere e compie e perfeziona il suo essere libero: « Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi »! Il fatto di agire in conformità a dei dati, di conformare la propria coscienza ad una legge non è contro la libertà, ma il cammino del suo inveramento e perfezionamento. La coscienza non è legislatrice autonoma, ma piuttosto araldo della legge di Dio e la libertà non è innanzitutto *libertà da* ma *libertà per*, per il vero e per il bene oggettivi che non sono un frutto del capriccio dell'uomo ma dell'intelligenza creatrice di Dio e, in definitiva, sono Dio stesso.

2. *Credere*

Abbiamo parlato di fede, come del fondamento ultimo del pensare e dell'agire del cristiano. La fede è il fondamento della vita del cristiano: « Il giusto vivrà per la sua fede » (*Ab* 2, 4; *Rm* 1, 17; *Gal* 3, 11; *Eb* 10, 38) (1) e la fede è, per ciò stesso, il fondamento della Chiesa. Classica è l'espressione di san Tommaso: « Ecclesia instituta per fidem et fidei sacramenta » (*Sum. theol.* III, q. 64, a. 2, ad 3). Tutto quello che si fa e si dice e si vive nella Chiesa è fondato sulla fede, si giustifica per la fede e vive della fede. Quando si perde di vista questo dato abbastanza ovvio, si riduce la Chiesa a una realtà umana, ad una struttura burocratica affannosamente protesa a giustificare la propria esistenza agli occhi del mondo.

A questo punto sorge spontanea una domanda: che cos'è la fede? Il concilio Vaticano II ce ne dà una bella definizione: « A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede, con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela" [Vaticano I] e assentendo volontariamente alla rivelazione data da lui » (DV 5). Vediamo subito che la fede è una ob-

---

(1) Cfr. anche *Eb* 11, 6: « Senza la fede [...] è impossibile essergli graditi; chi infatti s'accosta a Dio deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano ».

bedienza. È così che ce la descrive san Paolo: « Per mezzo di lui abbiamo ricevuto la grazia dell'apostolato per ottenere l'obbedienza della fede da parte di tutte le genti, a gloria del suo nome » (*Rm* 1, 5; cfr. 16, 26); «Distruggendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio, e rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza al Cristo » (2 *Cor* 10, 5) (2).

Vediamo anche subito che è un'obbedienza di tipo particolare: essa non coinvolge soltanto il nostro agire esterno. È tutto l'uomo che si deve abbandonare a Dio: non solo nel suo agire e nel suo volere, ma anche nel suo pensare. Credere comporta un "pensarla" in tutto e per tutto come Gesù (3).

3. *La "logica" dell'Incarnazione*

L'obbedienza, poiché di obbedienza si tratta, è una obbedienza a Dio, non all'uomo. Che c'entra dunque un magistero di uomini?

Per rispondere adeguatamente a questa domanda dobbiamo innanzitutto meditare ancora un passo di san Paolo. Non si può essere "giustificati (cioè essere resi giusti)" senza credere. Credere è fondamentale, ma « Come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno senza essere prima inviati? » (*Rm* 10,14-15). Notiamo attentamente la sequenza: la fede dipende dall'annuncio, e questo si capisce benissimo. Nessuno può credere a qualcosa o a Qualcuno che non ha mai visto né conosciuto. Tuttavia vediamo anche che non una persona qualsiasi può essere l'annunciatore delle cose della fede, ma solo qualcuno che sia inviato, cioè autorizzato, abilitato. La necessità del mediatore non è soltanto di ordine pratico, ma di ordine più profondo, "ontologico". Potremmo tuttavia chiederci: ma Dio non avrebbe potuto scegliere un'altra modalità per portare gli uomini alla fede? Per esempio rivelandosi a ciascuno di essi direttamente, o abilitando di volta in volta colui che occasionalmente parla ad un altro delle cose di fede... Certamente che sarebbe stato possibile. Ma di fatto non

---

(2) La versione della CEI dice «obbedienza alla fede», a noi pare più corretto: «obbedienza della fede».

(3) «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (*Fil* 2, 5). Cioè pensatela in tutto come Gesù (

è stato così. *La fede viene dall'udito* ha ripetuto sempre la tradizione cristiana, basandosi su questo passo della Scrittura, e ciò significa che ci deve essere sempre un annuncio esterno, visibile e sensibile (anche se, naturalmente, non può mancare anche una ispirazione interiore...). E inoltre ci deve essere una *missio.* Per parlare con autorità delle cose di Dio bisogna essere autorizzati. E scrutando il modo che Dio ha scelto per salvarci, dobbiamo dire che tutto è straordinariamente coerente e profondamente sapiente e corrisponde ad un disegno unitario bellissimo.

Come Dio si è comunicato a noi? Fra i tanti modi possibili ne ha scelto liberamente uno. È chiaro che lo possiamo conoscere solo perché Dio ce l'ha detto, perché dipende interamente dalla sua libertà (4). Questo modo, fra l'altro, ci è rivelato con particolare chiarezza nell'inno che fa da prologo al Vangelo secondo Giovanni: « In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. [...] E *il Verbo si fece carne* e venne ad abitare in mezzo a noi » (*Gv* 1,1.14). Dio ha scelto la via dell'Incarnazione e rivela all'uomo di volerlo salvare così, rivelando al contempo la sua vita interiore che è vita di relazioni sussistenti, che comporta una trinità di persone... È comprensibile che tutto l'agire di Dio sia poi coerente con questa scelta, che sia tutto comandato dalla "logica dell'incarnazione", che è la logica di Dio che si fa "carne", e salva l'uomo attraverso questa "carne". Non dobbiamo ingannarci sul significato di questa parola "carne". Essa non sta sempre a indicare esattamente quello che noi intendiamo oggi con il vocabolo corrispondente. L'ebraico *basár* indica piuttosto tutto l'uomo in quanto però debole ed effimero, in quanto sottoposto alla morte e a tutti i limiti che le sono connessi (5). Non mi sembra inutile osservare che, con tutta probabilità, Gesù ha utilizzato lo stesso vocabolo quando ha istituito l'Eucaristia: « Questo è il mio corpo offerto per voi... ». Non soltanto la mia carne, ma la mia intera persona, in quanto, per la sua umanità, è soggetta ai limiti del dolore e della morte... Così Dio, in Gesù, si presenta all'uomo "nella carne". Ha fame, ha sete, si addormenta in fondo alla barca Prova compassione

---

(4) « Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio » (*1 Cor* 2,11).

(5) Il fatto di non aver tenuto conto di questo significato, ha prodotto nell'antichità cristiana delle cristologie devianti: il Verbo si sarebbe unito ad un corpo senz'anima, divenendo lui stesso l'anima del corpo.

e tristezza e scoppia anche a piangere. Vive tutti gli aspetti dell'umanità in modo pieno: sa stare con gli uomini, al punto che è fatto spesso oggetto di invito alle feste e ai banchetti... Vive tutte le componenti dell'umanità concreta, tranne il peccato. Non solo si presenta così, ma salva così. In modo umano, nella "carne" e per mezzo della carne. Credo che non sia neppure superfluo fare un'altra osservazione: componente indispensabile di questa scelta è anche il fatto che la persona di Gesù (e quindi la persona del Verbo, che fa tutt'uno con Dio) abbia una Madre: « Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, *nato da donna* » (*Gal* 4,4). La nascita di Gesù poi, essendo avvenuta miracolosamente senza intervento di seme maschile, fa sì che tutta la "carne" di Gesù venga dalla Vergine. Ecco allora profilarsi un legame misterioso ma solidissimo fra Maria e la "carne" di Gesù, fra Maria e la logica dell'Incarnazione. Maria viene così ad essere come la custode discreta della "carne" dell'Incarnazione in tutto il suo sviluppo nella storia.

Dio procede con logica!

Ecco allora che Gesù compie i miracoli attraverso dei segni, a volte delle cose (come quando impasta della terra con la saliva...). Ecco che ci lascia la sua presenza sacramentale (cioè attraverso segni misteriosi) mediante i gesti dell'ultima cena, il pane e il vino, l'imposizione delle mani, l'acqua del battesimo, ecc. In un'opera a lungo attribuita a san Tommaso d'Aquino (in perfetta conformità d'altronde con il suo pensiero) troviamo questa bellissima espressione: la Chiesa e i sacramenti sono come delle reliquie dell'Incarnazione di Cristo (6).

In quel grande movimento di rinascita di interesse e di teologia attorno alla Chiesa che si è sviluppato nell'ottocento in Germania (Johann Adam Möhler, Matthias Joseph Scheeben) e a Roma (Giovan Battista Franzelin, Clemens Schrader, Giovanni Perrone, Carlo Passaglia) troviamo un'altra espressione molto significativa: la Chiesa è come la continuazione dell'Incarnazione nella storia!

Come trasmettere una dottrina e una vita nel bel mezzo della storia degli uomini? Dio ha scelto di far tutto *humano*

---

(6) Ripresa da Pio XI nell'enciclica *Studiorum ducem* del 29 giugno 1923.

modo (7), in modo umano. Dunque facendo sì che questo avvenisse nel contesto di una particolare comunità di uomini. Una comunità da lui creata *ad hoc,* da lui animata e da lui assistita: la Chiesa (= la convocazione).

4. *La mediazione nella Chiesa*

Questa Chiesa ovviamente, anche se ha una struttura sociale, non è una società come le altre. Non è neppure *solo* società. San Paolo la descrive come il *corpo di Cristo.* E questa è certamente la formula più comprensiva e più significativa per designarla. È un corpo, quindi non è un coacervo informe, ma ha una struttura. Una struttura che non è democratica! Almeno nel significato moderno, "ideologico", della parola. Qui la fede, ancora una volta, ci insegna a non essere succubi degli idoli del tempo. Una forma di governo (ma la democrazia moderna non è soltanto questo...) per quanto possa essere ritenuta dagli uomini del proprio tempo come la migliore in assoluto, non è un assoluto. Sta di fatto che non è la struttura della Chiesa. Il che, si badi bene, non significa affatto che la Chiesa debba essere, per ciò stesso, anti-democratica! Semplicemente la sua struttura di governo è diversa. E questo per la natura stessa della cosa. Le verità della fede non sono dei ritrovati dell'uomo, che l'uomo fa e di cui logicamente dispone e decide a piacimento. Sono dei doni che vengono dall'alto. Ecco, questa è la parola decisiva: *dall'alto.* Tutto nella Chiesa è dall'alto. La Chiesa è corpo *di Cristo.* La Chiesa è popolo *di Dio.* Ciò che è della Chiesa, ciò che formalmente la costituisce, non può essere deciso dal basso, come è nella logica della democrazia.

« Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi » (*Gv* 15, 16). Gesù non è "eletto" dagli Apostoli, e neppure gli Apostoli sono eletti dal più vasto gruppo dei discepoli o dalle "folle" che seguivano (non sempre molto stabilmente...) Gesù ma è lui che li sceglie. E, fra gli Apostoli, sceglie Pietro.

Così è successo agli inizi della Chiesa, così deve continuare a succedere. Questa è la sua struttura. Molte cose possono e debbono essere cambiate, perché la Chiesa è una realtà vivente che si adatta al mutare delle circostanze e delle esigenze, ma

---

(7) Prendo quest'espressione da una meditazione del compianto Card. Siri, che è stato un grande uomo di Chiesa, caratterizzato da una straordinaria sensibilità ecclesiologica. Cfr. Card. Giuseppe SIRI, *Esercizi spirituali* (Edizioni Libreria Arcivescovile, Genova 1978) pp. 349 ss.

la sua struttura non può cambiare, altrimenti la Chiesa cesserebbe di essere quello che è, cesserebbe semplicemente di esistere. Cesserebbe di essere tutta un dono gratuito di Dio che opera *humano modo* in mezzo agli uomini. Ma sappiamo che le "porte" (cioè la potenza) dell'Inferno non prevarranno su di lei (8).

Se la Chiesa è un corpo, non tutti i suoi membri hanno le stesse funzioni. C'è chi guida e chi è guidato. Questo non significa un rapporto meccanico, per cui c'è chi è tutto attivo e chi è tutto passivo. Corpo dice organicità, cioè struttura, differenziazione e vita. Tutto deve essere attivo in un corpo, ma in modo differenziato.

5. *Il magistero*

Fra le varie funzioni c'è quella magisteriale. Essa comporta il compito di trasmettere una dottrina, di discernere ciò che le è conforme e ciò che non le è conforme, di giudicare di volta in volta *come* questa dottrina deve essere tradotta nella vita.

Per questo giudizio occorre una facoltà proporzionata. Nella materia in oggetto entrano in gioco due elementi:

---

(8) Quando si parla del sacerdozio si parla di "vocazione". Non che gli altri stati di vita dell'uomo non abbiano anch'essi il carattere della risposta ad una chiamata, ma questo modo di dire entrato nell'uso vuole sottolineare una verità profonda: nel sacerdozio la gratuità della scelta di Dio si manifesta in un modo tutto particolare. Mi rifaccio qui all'esperienza dei sacerdoti: il più delle volte, normalmente, non c'è l'esperienza diretta di una chiamata. Non ci sono fenomeni direttamente soprannaturali (apparizioni, visioni, ecc.), ma tutto si svolge attraverso mediazioni umane, *humano modo* appunto, nella "carne". Tuttavia c'è l'insopprimibile percezione di essere stato scelto. E non "per merito", ma gratuitamente. Questa osservazione offre lo spunto per un piccolo *excursus*. Nella Chiesa ci possono essere interventi diretti di Dio. Dio non è legato da nessuno, neppure dai modi che lui stesso ha scelto per intervenire ordinariamente. Ci possono quindi essere profezie, miracoli e rivelazioni. Ma tutto questo straordinario è subordinato al modo ordinario, che è quello della "carne". Questo è fondamentale per valutare il fenomeno delle rivelazioni private e dei fatti carismatici in generale. Certamente Dio non è legato alle modalità ordinarie del suo agire, ma Dio certamente non contraddice se stesso: è a Pietro e alla sua Chiesa che ha trasmesso il potere delle chiavi e il potere di "legare e sciogliere", che è appunto il potere di discernere e di giudicare in tutto l'ambito delle cose che riguardano il "Regno dei cieli". Questo può anche sottoporci allo scandalo per cui un uomo "ordinario", cioè non oggetto di particolari carismi visibili, giudica un uomo "straordinario"! Ma dobbiamo riflettere che l'uomo apparentemente "ordinario" è anch'esso portatore di un carisma che viene da Gesù. Un carisma che opera *humano modo*! «Beati coloro che non si scandalizzeranno di me».

a) dei principi soprannaturali;

b) delle realtà contingenti e quindi molteplici e mutevoli.

Ora, come è possibile, con forze puramente naturali, giudicare della conformità fra i principi soprannaturali e le realtà del mondo e della vita? Ci vuole una funzione di insegnamento con una base non naturale ma soprannaturale, che, nella presente economia non può essere che sacramentale. Bisogna che la "carne" sia vivificata dallo Spirito di Gesù e che sia anche visibilmente, *storicamente*, collegata con Gesù. Ci vogliono dei maestri che insegnino non sul fondamento del loro ingegno o della loro applicazione allo studio, ma sul fondamento di un mandato ricevuto. Degli araldi del Vangelo che siano anche dei *missi* per insegnare con autorità. Non che ingegno e studio siano da escludersi, o che non siano richiesti secondo il modo umano di procedere, ma non sono affatto essenziali in questo ordine di cose. Quanto al fondo della questione, qui, sono del tutto secondari.

Quando un teologo, in virtù della sua scienza teologica, pretende di dare giudizi autonomi in questa materia o di sganciarsi dalla guida superiore del magistero, allora si produce fatalmente una secolarizzazione della fede. La fede viene uccisa o, il che è lo stesso, trasformata in gnosi, in ideologia. La scienza teologica perde così il suo carattere sacro e soprannaturale, la sua "unzione".

A questo proposito si danno (e si sono dati) due atteggiamenti possibili:

a) Risolvere il problema dei rapporti fra la fede e le contingenze della vita e della storia alla luce della pura scienza teologica sganciata da qualsiasi magistero sacro. In questo modo la natura prende il sopravvento sulla fede. Si arriva così al naturalismo e alla secolarizzazione. È l'atteggiamento di matrice protestante.

b) Rifiutarsi, puramente e semplicemente, di affrontare questi problemi, favorendo una spaccatura netta fra Chiesa e mondo. È l'atteggiamento del fissismo e della sclerosi tipico del mondo dell'Ortodossia. A questo mondo risulta per es. estranea una nozione come quella di "dottrina sociale".

Entrambi questi atteggiamenti, lo vediamo bene, anche se in modi diversi e, all'apparenza, contraddittori, conducono a

consumare quella separazione fra Vangelo e vita che è il peccato capitale della nostra epoca (9).

L'unica possibilità di sfuggire a questa falsa alternativa è riconoscere il ruolo decisivo di un magistero *vivente*. Questa parola "vivente" è decisiva per caratterizzare senza equivoci ciò di cui vogliamo parlare. A volte infatti si parla di magistero riferendosi ai suoi documenti del passato. Ma il magistero formalmente non è costituito da documenti. Questo è un magistero *morto*. Il magistero del passato, assieme a tante altre cose, costituisce qualcosa di molto importante: la Tradizione. Tuttavia anche la Tradizione sarebbe qualche cosa di morto, di insufficiente a trasmettermi la fede in modo efficace se non fosse accompagnata dal magistero di persone viventi che, *hic et nunc*, mi trasmette quello che devo credere, spiegando, giudicando e discernendo... Da questo punto di vista il tradizionalismo alla Mons. Lefebvre non si differenzia dal protestantesimo. Il protestantesimo riconosce la sufficienza di un libro: la Bibbia, per regolarsi nelle cose di fede. Il tradizionalismo aggiunge a questo libro altri libri (come per es. il "Denzinger", la raccolta classica dei pronunciamenti più importanti del magistero di tutti i tempi), ma sempre libri sono. Gesù però non ha detto: andate e scrivete, ma andate e predicate. Il modo naturale della trasmissione nella Chiesa è quello personale. Tutto nella Chiesa è fondato sulle persone. Una gestione burocratica del potere e anche della funzione di insegnamento non le è affatto connaturale. Così il magistero non è innanzitutto magistero del passato, e neppure del futuro (molti contestano la Chiesa di oggi in nome della Chiesa di domani...), ma magistero del presente. È questa "carne" che oggi vediamo e palpiamo che ci tocca e ci trasmette la salvezza. « Ecco, io sarò con voi *tutti i giorni*, fino alla fine del tempo » (*Mt* 28, 20).

Tuttavia non è che questo magistero non debba avere rapporti con il passato, anzi, questo legame gli è strutturale. Non si tratta infatti di un magistero *inventivo*, come quello di un professore di università che fa le sue ricerche e poi ne trasmette i risultati agli studenti. Ciò che questo magistero deve insegnare è dono, che riceve dall'alto attraverso la consegna dei suoi predecessori. È un magistero strutturalmente *tradi-*

---

(9) « Il distacco, che si constata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo » (GS 43).

zionale. Questo implica una unità morale col suo passato. Il maestro di oggi fa tutt'uno moralmente col maestro di ieri. Passano le persone, ma il discorso continua come se fosse la stessa persona a parlare. Cambiano i papi, ma è sempre Pietro che parla. È Pietro che parla per bocca di Pio, di Paolo, di Giovanni Paolo. In definitiva è Cristo, attraverso questa secolare linea ininterrotta, che parla. Questo è il senso niente affatto retorico di un luogo comune dei documenti pontifici: « Come diceva il mio predecessore N.N. di venerata memoria ... », e il senso non soltanto "scientifico" delle note a pie' di pagina che rimandano, con apparente pedanteria, ai documenti precedenti.

È la continuità dell'Incarnazione: « Ecco, io sarò con voi tutti i giorni fino alla fine del tempo ».

Finora abbiamo parlato genericamente di "magistero". È venuto il momento di dare un volto a questo nome astratto. Chi sono i depositari concreti di questa vitale funzione di insegnamento? Ascoltiamo una voce che viene da molto lontano: san Clemente, vescovo di Roma, che, verso il 95-98 scrive una lettera, di tono omiletico, ai Corinti. Ricordiamo che il vangelo di san Giovanni è stato scritto nei primi anni del secondo secolo, quindi certamente dopo questo antichissimo scritto.

« Gli apostoli predicavano il vangelo da parte del Signore Gesù Cristo che fu mandato da Dio. Cristo da Dio e gli apostoli da Cristo. Ambedue le cose ordinatamente dalla volontà di Dio. [...] Predicavano per le campagne e le città e costituivano le loro primizie, provandole nello spirito, nei vescovi e nei diaconi dei futuri fedeli. E questo non era nuovo [...]. I nostri apostoli conoscevano da parte del signore Gesù Cristo che ci sarebbe stata contesa sulla carica episcopale. Per questo motivo, prevedendo esattamente l'avvenire, istituirono quelli che abbiamo detto prima e poi diedero ordine che alla loro morte succedessero nel ministero altri uomini provati » (10).

Il mandato di Cristo non poteva spegnersi con la morte degli apostoli: « Ecco, io sono con voi *fino alla fine del tempo* ». Ecco allora che gli Apostoli impongono le mani a dei successori, i vescovi. Ed è bene che fossero molti i successori

---

(10) Ci siamo serviti della traduzione di Antonio Quacquarelli: *I Padri apostolici* (Città nuova, Roma 1981), pp. 76-78.

degli Apostoli, perché la Chiesa doveva diffondersi in tutto il mondo. Tuttavia, poiché la dottrina doveva rimanere rigorosamente una, era necessario un principio di unità. Nel collegio degli Apostoli Gesù aveva scelto Pietro, e il suo ministero doveva continuare nei papi di Roma. Lì doveva risiedere il fondamento della Chiesa, un fondamento che partecipando della solidità della pietra che è Cristo, doveva garantire fino alla fine dei secoli stabilità e unità. Fra molti infatti possono sorgere delle differenze e dei conflitti. Chi ha ragione allora? A chi fare riferimento se sorgono differenze di dottrina o scismi? Il criterio è visibile e alla portata di tutti: il papa di Roma. Anche il magistero dei vescovi è vincolante quando è "in comunione col Papa", e solo a questa condizione.

6. *Il problema dell'infallibilità*

Questo insegnamento è impartito *humano modo*. Nell'opera di Melchior Cano, uno dei teologi più importanti della Controriforma, troviamo questo "assioma": « Come Dio non manca nelle cose necessarie, così non abbonda in quelle superflue » (11). Certamente l'insegnamento autentico è garantito da Dio, ma ciò non significa che lo sia sempre nello stesso modo e che qua o là i limiti dell'uomo non possano segnarne il suo esercizio.

Qui però bisogna distinguere accuratamente due problemi.

a) L'assistenza dello Spirito Santo che garantisce la conformità fra quello che la Chiesa insegna oggi e quello che ha insegnato Gesù. « Chi ascolta voi ascolta me » (*Lc* 10, 16).

b) La certezza che questo singolo insegnamento della Chiesa sia conforme a quello che ha insegnato Gesù.

Sono due problemi distinti.

Non era assolutamente necessario che ogni e singolo insegnamento dei vescovi e anche del Papa fosse garantito infallibilmente. C'è spazio per la debolezza dell'uomo, e quindi per l'errore. Uno spazio però tale che non impedisca che la "carne" sia portatrice della presenza di Dio. « Ecco, io sono con

---

(11) *De locis theologicis*, l. V., cap. V, concl. 2, cit. in: C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, vol. I (Brouges 1962) p. 470.

voi tutti i giorni fino alla fine del tempo ». Non c'è spazio neppure per eclissi temporanee: « tutti i giorni ».

Sappiamo che lo Spirito che Gesù ha lasciato alla sua Chiesa in modo permanente è « Spirito di verità ».

Ci sono dei casi in cui abbiamo una certezza assoluta. Quando il pronunciamento del magistero si presenta sotto la forma di un giudizio definitivo. Abbiamo allora una definizione. Se ci fosse errore, tutta la Chiesa cadrebbe in errore. La "carne" non sarebbe più la carne di Gesù.

D'altra parte, come succede per l'insegnamento umano, non tutto il magistero della Chiesa è impartito con la stessa autorità. Ci sono insegnamenti definitivi e insegnamenti provvisori, o impartiti con minore sicurezza ed impegno. Se tutto fosse certo al 100% non sarebbe più "carne". Ma Dio vuole salvarci proprio attraverso l'infermità umana.

Come faccio allora se non posso essere sempre sicuro? Devo avere fiducia, la fiducia teologale che, al di là di qualche sdrucciolata accidentale, il cammino della Chiesa porta infallibilmente alla meta. D'altra parte, se ci pensiamo bene, anche la vita quotidiana in società, senza fiducia sarebbe impossibile. Vado dal medico, vado dall'avvocato e faccio quello che mi dicono di fare, anche se non ci capisco un gran che, perché mi fido di loro. Se dovessi verificare sempre tutto e sottoporre tutto al vaglio della mia esperienza e della mia scienza la vita mi diventerebbe un peso insopportabile. Anche la vita "profana" sarebbe qualcosa di assolutamente superiore alle mie forze. Qui ci troviamo in un campo ben più elevato: « Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono nel cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano » (*1 Cor* 2, 9). Qui abbiamo anche una garanzia ben più grande.

Il problema vero quindi davanti al magistero, quello più pratico, non è se è o non è infallibile. Ma se la persona che mi parla è o non è inviata da Gesù e quindi da lui assistita. « Chi ascolta voi ascolta me ». Non è che tutte le volte debbo verificare puntigliosamente se quanto mi è detto è infallibile o meno (e non è sempre facile stabilirlo neppure per gli specialisti) ma se chi mi parla è inviato da Gesù, se mi parla con autorità e, eventualmente, se è proprio in comunione con il Papa.

Non esiste neppure un confine troppo netto e assolutamente rigoroso fra infallibile e non infallibile. A volte è molto diffi-

cile dire con certezza se un determinato insegnamento lo è o non lo è. Un insegnamento, e un insegnamento tradizionale, è una realtà vitale, ricca di sfumature. Ci possono essere dei casi in cui ci si avvicina molto ad una certezza assoluta. Non tutto nell'esercizio del Magistero è giudizio definitivo. Il modo ordinario in cui si dà è quello dell'insegnamento. E un insegnamento è fatto di molti giudizi. Di tante affermazioni variamente articolate. Tanto più articolate quanto l'insegnamento è ampio, concerne anche realtà contingenti o si dispiega nel tempo. Più il carattere dell'intervento è puntuale più è preciso. Un giudizio è un intervento puntuale che cerca, per sua natura, precisione dogmatica e rigore giuridico. Evidentemente le modalità del giudizio e dell'insegnamento vanno lette diversamente. È tutta la differenza che c'è fra il magistero ordinario e quello straordinario.

È un grave errore, condannato dalla Chiesa, ridurre l'infallibilità al magistero straordinario. Sarebbe anche qualcosa di ridicolo: negli ultimi cento anni, per es., abbiamo, *con assoluta certezza* (cioè con un consenso sufficientemente ampio di *probati auctores*), una sola definizione del magistero straordinario. Si tratta della famosa definizione del dogma dell'Assunzione di Maria SS. in cielo, contenuta nello costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* del 1° novembre 1950. Se così fosse non avrebbe poi tutti i torti Brian Tierney ad ironizzare sulla teologia neoscolastica dell'infallibilità con il suo noto "assioma": « Ogni pronunciamento infallibile è certamente vero, ma nessun pronunciamento è certamente infallibile... » (12). Ma questo errore è sicuramente meno grave di quell'altro che riduce il motivo dell'assenso al magistero alla sua infallibilità. Quando i due errori si sommano, ed è stato uno slittamento massicciamente presente nella teologia contemporanea, si arriva a togliere al magistero ogni reale incidenza nella vita di fede della Chiesa e nella teologia. Se il magistero si riduce a darmi delle garanzie saltuarie, a singhiozzo (con ritmi di cento anni...), allora non si vede proprio che rapporto possa avere con quella fede di cui « il giusto vive » e di cui deve vivere quotidianamente. La critica antinfallibilistica recente (Küng, Tierney, Hasler) è venuta come a portare a compimento un processo, a dare il colpo di grazia ad una costruzione che, poggiando su quei due colossali equivoci, era già ampiamente fatiscente.

---

(12) B. TIERNEY, *Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit*, in: *Fehlbar? Eine Bilans* (a cura di H. Küng) (Benzinger,, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973) p. 124.

Anche se non possiamo attribuire ad ogni e singolo pronunciamento del magistero ordinario la stessa infallibilità di una definizione (questo d'altra parte vanificherebbe la stessa differenza fra straordinario e ordinario), tuttavia appare ovvio che, quando un insegnamento è di tutta la Chiesa non possiamo pensare che, "globalmente preso" non contenga la verità di Gesù. Così come quando un insegnamento — uno stesso insegnamento — si protrae a lungo nella Chiesa, viene ribadito e confermato spesso, senza interruzioni, nel corso del tempo, non si può più pensare che non rifletta la Rivelazione divina, senza *ipso facto* smettere di considerare l'insegnamento autentico, quello degli "inviati", come la regola del proprio credere, per sostituirvi il proprio pensiero personale. Pensare una cosa del genere sarebbe vanificare tutta l'economia della trasmissione della rivelazione voluta da Dio: « Ecco, io sono con voi *tutti i giorni* fino alla fine del tempo ». Un caso del genere è certamente quello dell'*Humanae vitae*. Si è discusso, e si discute accanitamente, attorno alla sua infallibilità. Se non si vuole restare indebitamente attaccati alle parole e cadere in una *lis de verbis*, il problema non è poi così difficile: se nell'affermare che l'*Humanae vitae* non è in sé infallibile, si vuol sottolineare che non si tratta di magistero straordinario, lo si può agevolmente concedere, ma se si vuole affermare che l'insegnamento in essa contenuto, in quanto riflesso di un magistero di tutta la Chiesa costante ed ininterrotto nei secoli, può essere discusso, allora ciò è aberrante e conduce a conseguenze disastrose, non solo per la questione della contraccezione in sé, ma per tutta la vita di fede della Chiesa.

7. *Il fatto di cronaca*

Veniamo ora al fatto di cronaca. Un buon numero di teologi hanno dato vita ad una specie di *pronunciamiento* con una serie di manifesti in cui non si contesta tanto questo o quel punto di dottrina dell'attuale magistero della Chiesa (soprattutto pontificio), ma tutto il suo atteggiamento in questi ultimi anni. Dopo un prologo rappresentato da una presa di posizione molto polemica del moralista Bernhard Häring contro il magistero morale di Giovanni Paolo II (13), hanno dato

---

(13) Cfr. B. HAERING, *Chiedere l'opinione di vescovi e teologi*, in: *Il regno attualità* 2 (1989), pp. 1-4).

il via i teologi tedeschi, olandesi, svizzeri e austriaci (14). Poi sono venuti i francesi (15) e gli spagnoli (16). Infine, dopo alcune avvisaglie che si erano potute discernere nei commenti molto benevoli al manifesto dei colleghi d'oltralpe, sono venuti gli italiani. È l'ormai noto "documento dei sessantatré" (17). Sarebbe lungo fare un esame dettagliato dei documenti, mi limito a sottolineare alcuni punti. Innanzitutto quello centrale: non si tratta di una discussione specifica limitata a questo o quel punto dottrinale, ma di qualcosa di ben più radicale. Quanto alla forma, cioè quanto al ruolo della teologia e del magistero nella vita di fede della Chiesa, e quanto al contenuto: si parla infatti di « spinte regressive » e, in definitiva, di tradimento del concilio Vaticano II.

Molto si è detto sul "modo" di questa presa di posizione. Cioè sulla forma di "manifesto" dato in pasto alla stampa e ai *mass media*. Ma per quanto esso sia importante, preferisco incominciare dalla "sostanza".

1. Nella "Dichiarazione di Colonia" c'è una aperta contestazione dell'enciclica *Humanae vitae*. Non si tratta, come abbiamo visto, di un aspetto di dettaglio, circoscrivibile ad una singola — per quanto importante — questione morale. La posta in gioco è il valore del magistero della Chiesa. Mettere in discussione l'autorità dell'insegnamento dell'enciclica, vuol dire in sostanza vanificare il magistero *ordinario* della Chiesa. Cioè il modo abituale, costantemente incisivo nella concreta vita

---

(14) Il documento, noto come "dichiarazione di Colonia" è stato reso di pubblico dominio il 25 gennaio 1989. Per le considerazioni che seguono mi sono servito del testo tedesco pubblicato sul *Deutsche Tagespost* del 28 gennaio 1989 e delle traduzioni italiane comparse su *La civiltà cattolica* quaderno 3330 del 18 marzo e su *ADISTA* del 9-10-11 febbraio 1989 Le dichiarazioni successive non aggiungono granché dal punto di vista contenutistico al testo tedesco, essendo apparse sotto la forma di attestazioni di solidarietà. I 157 teologi francofoni e i 62 teologi spagnoli si potrebbero quindi semplicemente sommare ai 163 firmatari del manifesto di Colonia.

(15) Cfr. ADISTA del 10-11-12 aprile 1989.

(16) Cfr. ADISTA del 4-5-6 maggio 1989. Restando valida l'osservazione fatta sopra, vale la pena di rilevare un passaggio proprio ai teologi spagnoli: «il potenziamento, da parte di un importante settore della gerarchia, dei cosiddetti "nuovi movimenti" ecclesiali, di tendenza neoconservatrice, insieme al ripetuto discredito delle comunità di base, di tendenza progressista, sono sintomi chiari di regressione» (*Ibid.* p. 12).

(17) Cfr. *Lettera ai cristiani. Oggi nella chiesa ...*, in: *il regno-attualità* 10 (1989), pp. 244-245.

della Chiesa, della funzione di insegnamento divinamente istituita. Da un certo punto di vista, si può perfino dire che il magistero ordinario è più importante di quello straordinario. Il magistero straordinario infatti non fa che enucleare, in singole particolari situazioni, ciò che è già patrimonio del magistero ordinario della Chiesa e quindi si appoggia tutto su questa modalità di esercizio che ne costituisce come il fondamento. Fra l'altro, vuol dire togliere ogni valore anche al concilio Vaticano II, che, come è noto, non ha voluto impegnarsi in definizioni dogmatiche straordinarie, ma essere soltanto espressione solenne del magistero ordinario. Il Vaticano II è magistero ordinario esattamente come l'*Humanae vitae*. Contestare il magistero in nome del concilio è aberrante: è una petizione di principio.

2. Nel documento italiano si contesta l'intervento della Chiesa in materia morale. O, più semplicemente, come ha voluto precisare uno degli estensori del documento in una successiva intervista (18), la sua *eccessiva* estensione. Ma chi decide in ultima istanza fino a che punto è legittimo spingersi per giudicare la materia morale? In base a quale criterio *oggettivo* si possono tracciare dei confini? Si invoca apertamente il dettato conciliare riguardante la *gerarchia delle verità* (19). Anche il documento tedesco si richiama con enfasi a questa dottrina, ma proprio qui — in questo documento — emerge una ambiguità assai rivelatrice. « Non tutti gli insegnamenti della Chiesa — vi si legge — hanno pari certezza e peso, sotto l'aspetto teologico. Noi ci opponiamo alla violazione di questa dottrina dei gradi teologici di certezza nei confronti della "gerarchia della verità" nella prassi dell'autorizzazione ecclesiastica all'insegnamento ». Qui vengono messi sullo stesso piano due livelli assolutamente distinti di considerazione: un conto è la diversa *importanza* degli insegnamenti, un conto è il loro diverso grado di *certezza*. Proprio nel concilio si è chiarito, al di là di ogni possibile equivoco, che la dottrina della gerarchia delle verità non ha niente a che vedere con quella del protestantesimo seicentesco degli "articoli fondamentali" (20). La

---

(18) Cfr. *Nostra intervista al teologo pisano don Severino Dianich. Nessuna contestazione al magistero episcopale*, in: *Toscana oggi*, 28 maggio 1989, p. 4.

(19) Cfr. Decreto su l'Ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 11.

(20) Cfr. C. CARDONA, *La "jerarquia de las verdades" y el orden de lo real*, in: *Scripta theologica* 1 (1972) 123-142. Fra i documenti successivi che interpre-

distinzione fra verità principali e verità secondarie non si lascia ricondurre a quella fra verità "obbligatorie" e verità "facoltative". Riguarda non tanto le verità da proporre (il messaggio deve essere integro!) quanto il modo di questa proposizione: mostrare la dipendenza di verità più periferiche da altre verità "centrali". E questo è infatti lo sforzo del magistero di Giovanni Paolo II in materia: mettere in luce come il disattendere certe norme morali "seconde", implichi la messa in discussione di principi fondamentali dell'agire cristiano! Invocare il principio in questione per "staccare" ciò che è secondario, cioè consequenziale, da ciò che è principale, significa fatalmente staccare il Vangelo dalla vita. Favorire un cristianesimo fatto di principi astratti, di norme "trascendentali", che non hanno nessun contenuto concreto e lasciano la coscienza "tranquilla", un cristianesimo ridotto solo ad essere un utile ausiliario della secolarizzazione in atto. Invece, nella "dichiarazione di Colonia", tutto il discorso corre sul filo dell'ambiguità: da una parte si richiama il fatto che non tutte le verità di fede sono da mettersi sullo stesso piano (dottrina ribadita dal Vaticano II, ma nient'affatto nuova, basti pensare all'importanza attribuita da san Tommaso alla nozione di *articuli fidei*), dall'altra ci si appoggia sul dato, altrettanto scontato, che non tutto, nell'insegnamento della Chiesa gode dello stesso grado di certezza. L'elaborazione delle differenti note teologiche: verità di fede, di fede definita, prossima alla fede, teologicamente certa, ecc. rientra nel bagaglio della teologia classica. Si tratta però di due cose ben distinte: una verità può essere "secondaria" quanto alla sua collocazione nel complesso armonico delle verità di fede ed essere certissima per la sua proposizione ferma da parte del magistero della Chiesa. Certamente la verità dell'assunzione di Maria al cielo in anima e corpo non si situa "al centro" del nostro credo, tuttavia essa sta certamente al vertice dei gradi di certezza teologici in quanto dogma solennemente definito. Il passaggio dall'uno all'altro punto di vista si consuma all'insegna dell'ambiguità: così le verità "seconde" diventano dei « punti di dettaglio (Detailsfragen) » che « non possono arbitrariamente esser fatti passare come strumenti per

---

tano il dettato conciliare spicca il *Direttorio Catechistico Generale,* emanato dalla Sacra Congregazione per il Clero l'11 aprile 1971: « Nel messaggio di salvezza esiste una gerarchia delle verità, che la chiesa ha sempre riconosciuto, formulando simboli o compendi delle verità della fede. Ciò non significa che alcune verità appartengano alla fede meno di altre, ma che alcune verità si fondano su altre che sono più importanti e da esse sono illuminate » (*Enchiridium vaticanum,* vol. 4, n. 519).

definire la congruenza o meno all'integrità della fede » (21).

3. Nello stesso documento tedesco troviamo una posizione molto significativa sul ruolo dei teologi in relazione al magistero. « La concessione dell'autorizzazione ecclesiastica all'insegnamento viene usata indebitamente in termini di provvedimento disciplinare ». Il Papa deve ritenersi vincolato dall'autorità del vescovo locale e delle autorità accademiche. La scelta dei docenti di teologia in una università non deve essere fatta con criteri « estranei alla scienza »

Come se l'influenza di un teologo che insegna come teologo cattolico in una università non andasse ben al di là dei confini della diocesi in cui l'università risiede (si pensi poi all'influenza mondiale dei teologi tedeschi!). Come se il ruolo del Papa non fosse quello di « confermare i suoi fratelli ». Come se i criteri "scientifici" in vigore nel mondo accademico profano fossero *decisivi* per la scienza sacra! Qui ci sono tutti i presupposti per la secolarizzazione della teologia. Una secolarizzazione peraltro già in atto da diverso tempo, i cui principi ispiratori si rivelano però qui con particolare chiarezza.

4. « Non pensiamo — dicono i firmatari italiani — che i teologi assolverebbero al loro compito semplicemente divulgando l'insegnamento del magistero e approfondendo le ragioni che ne giustificano le prese di posizione. Essi si pongono infatti al servizio della chiesa anche quando raccolgono e propongono le domande nuove dell'intelligenza che scaturiscono dalle situazioni nuove che la fede attraversa ».

Il problema però è un altro. Non si tratta di dire *solo* quello che dice il magistero, ma di non dire niente *contro*. Si possono dire cose diverse, cose anche nuove: sempre disponibili però a lasciarsi giudicare da chi ne ha il carisma. « Sub Ecclesiae Magisterii ductu » (22) come dice appunto la lettera

(21) Il testo tedesco è effettivamente molto ambiguo: l'espressione « Wir wenden uns gegen die Verletzung dieser Lehre von den theologischen Gewissheitsgraden beziehungsweise von der "Hierarchie der Wahrheit" » può infatti essere tradotta, come ha fatto ADISTA: « Noi ci opponiamo alla violazione di questa dottrina dei gradi di certezza *nei confronti* della "gerarchia della verità" », il che vorrebbe dire equiparare i due punti di vista, oppure come ha fatto *La civiltà cattolica* « Ci opponiamo a una prassi che [...] viola questa dottrina dei gradi di certezza teologica *e della contestuale* "gerarchia delle verità" » ponendoli su un distinto piano.

(22) Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, n. 16.

(e lo spirito) del concilio Vaticano II, che cita proprio qui in nota l'enciclica *Humani generis*, con cui questo spunto dei teologi italiani vorrebbe entrare in polemica (23).

5. Un punto ampiamente frainteso dalla stampa nel documento di casa nostra è quello relativo allo « stile » della missione della Chiesa, per cui essa « non solo a livello individuale, ma nella sua strutturazione istituzionale, nei suoi rapporti con gli stati, nello stile della sua predicazione, [...] non debba farsi condizionare dalla logica mondana, ma dallo stile di Cristo, mite ed umile di cuore, povero, venuto per salvare la pecora

---

(23) Dice fra l'altro l'*Humani generis*: « Benché questo sacro Magistero debba essere per qualsiasi teologo, in materia di fede e di costumi, la norma prossima e universale di verità [...], tuttavia viene alle volte ignorato, come se non esistesse, il dovere che hanno i fedeli di rifuggire pure da quegli errori che in maggiore o minore misura s'avvicinano all'eresia... ». Certamente esiste un ambito più che legittimo di dibattito e di dialogo, occorre però stare attenti quando il "dibattito" coinvolge il magistero come se fosse il portatore di un'opinione teologica da mettere accanto alle altre: « È vero che generalmente i Pontefici lasciano liberi i teologi in quelle questioni che, in vario senso, sono soggette a discussioni fra i dotti di miglior fama; però la storia insegna che parecchie questioni che prima erano oggetto di libera disputa, in seguito non potevano più essere discusse. Né si deve ritenere che gli insegnamenti delle Encicliche non richiedano, per sé, il nostro assenso, col pretesto che i Pontefici non vi esercitano il potere del loro Magistero Supremo. Infatti questi insegnamenti sono del Magistero ordinario, di cui valgono pure le parole: "Chi ascolta voi, ascolta me"; e per lo più, quanto viene proposto e inculcato nelle encicliche, è già, per altre ragioni, patrimonio della dottrina cattolica. Che se, poi, i Sommi Pontefici nei loro atti emanano di proposito una sentenza in materia finora controversa, è evidente per tutti che tale questione, secondo l'intenzione e la volontà degli stessi Pontefici, non può più costituire oggetto di libera discussione fra i teologi ». La teologia deve certamente volgersi alle fonti e ha bisogno di un contatto diretto con esse, tuttavia « per questo motivo, la teologia, anche quella positiva, non può essere equiparata ad una scienza solamente storica. Poiché Dio insieme con queste sacre fonti ha dato alla sua Chiesa il vivo Magistero, anche per illustrare e svolgere quelle verità che sono contenute nel deposito della fede soltanto oscuramente e come implicitamente. E il Divin Redentore non ha affidato questo deposito, per l'autentica interpretazione, né ai singoli fedeli, né agli stessi teologi, ma solo al Magistero della Chiesa. Se poi la Chiesa esercita questo suo officio (come nel corso dei secoli è spesso avvenuto) con l'esercizio sia ordinario che straordinario di questo medesimo officio, è evidente che è del tutto falso il metodo con cui si vorrebbero spiegare le cose chiare con quelle oscure; che anzi è necessario che tutti seguano l'ordine inverso ». Piò XII afferma in questa enciclica, facendo eco a Pio IX, che « è compito nobilissimo della teologia quello di mostrare come una dottrina definita dalla Chiesa è contenuta nelle fonti » (*La Chiesa*, vol. II: *Insegnamenti pontifici* a c. dei monaci benedettini di Solesmes, 12, Ed. Paoline, Roma 1961, n. 1281). È evidente: 1. Che questo non è il solo compito della teologia; 2. Che il Vaticano II non ha affatto abrogato questa dottrina. Per rendersene conto basta confrontarla con la netta ed inequivocabile affermazione della Costituzione Dogmatica *Dei verbum* al n. 10: « L'ufficio [...] d'interpretare autenticamente la parola di Dio

perduta », ecc. Per lo più vi si è visto un dissenso nei confronti dei ripetuti viaggi del Papa e delle imponenti manifestazioni di folla che li accompagnano, mentre in realtà l'allusione tocca un aspetto ben più sostanziale: quello della proposizione ferma e coraggiosa della verità e della sua conseguente traduzione in termini di cultura, che non si trova affatto in contraddizione con la virtù dell'umiltà e con lo stile di Cristo, come testimonia abbondantemente l'esempio di chi, pur essendo « mite e umile di cuore » (*Mt* 11, 29) parlava « come uno che ha autorità » (*Mc* 1, 22) e neppure con il dialogo rettamente

---

scritta o trasmessa è stato affidato al solo magistero vivo della Chiesa », che cita in nota proprio *Humani generis*. Giuseppe Alberigo, uno dei promotori dell'iniziativa italiana, pretende invece, in un suo scritto di qualche anno fa, di accreditare il contrario, ma è costretto ad ammettere che il testo del Concilio non è soddisfacente: « è [...] chiaro che esiste un divario innegabile tra le indicazioni di Giovanni XXIII [che sarebbero state nel senso di un magistero non più autoritativo] e le conclusioni conciliari, divario che ha impacciato considerevolmente i quindici anni del post-concilio, privandoli spesso di motivazioni e indirizzi chiari, grandi e univoci ». A me invece pare chiaro che per Giuseppe Alberigo il punto di riferimento non è più ciò che ha effettivamente detto il Concilio, ma quello che il Concilio *avrebbe dovuto dire*. Il *para-* (o *meta-*) concilio insomma. Lo stesso autore prosegue: « Le comunità confessanti hanno il diritto di riappropriarsi della fede anche nel senso di divenire soggetti — sotto la parola di Dio — della proclamazione evangelica e delle formulazioni che la rendono intelligibile e comunicabile. Nel loro seno i successori degli apostoli sono impegnati a riconoscere, discernere e autenticare, ma sempre nella consapevolezza che *solo l'universale comunità dei credenti gode della fedeltà definitiva nella fede* » (Giuseppe ALBERIGO, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo* (1830-1980), in: *Cristianesimo nella storia* 2 [1981] 514-515. 518). Questa non è altro che la contraddizione formale del dogma dell'infallibilità del magistero pontificio così come è formulato nella Costituzione *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I con la famosa postilla « ex sese non autem ex consensu Ecclesiae» (DENZINGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, n. 3074) che Pio IX volle che fosse aggiunta all'ultimo momento proprio per ovviare ad una interpretazione di questo genere. Secondo il Vaticano I le definizioni del Papa sono irreformabili per se stesse (ex sese) e *non per il consenso della Chiesa* (non autem ex consensu Ecclesiae). Il Vaticano II ha ripreso questa espressione e la ha anche ampliata, precisando soltanto che il consenso della Chiesa non può mai mancare per l'azione dello Spirito Santo (cfr. Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 25). Nella Chiesa dunque l'ultima parola non sta nel consenso (peraltro sempre difficilmente verificabile e nient'affatto coincidente con l'"opinione pubblica"), ma nel magistero. È piuttosto il consenso che trova nel magistero la sua espressione autentica, oltre che la sua misura. Sul pensiero di Giuseppe Alberigo in questo tema cfr. anche la voce *Papa I. Sviluppo storico*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia* c. di G. Barbaglio e S. Dianich (Edizioni Paoline, Roma 1979, 2. ed.) pp. 1108 ss. Questo esempio (a cui se ne potrebbero affiancare di analoghi a proposito di altri firmatari...) fa capire quanto sia nel torto chi si è meravigliato per questa "improvvisa" levata di scudi. In realtà il "manifesto" non dice niente di nuovo, ma "manifesta" solo che la profonda crisi della teologia cattolica mondiale non si è arrestata alle Alpi...

inteso che, anziché escludere presuppone proprio un senso ben definito della propria identità e la "passione della verità". Ciò che qui è preso di mira è piuttosto il chiaro programma pastorale enunciato per la Chiesa italiana da Giovanni Paolo II a Loreto: « Occorre superare, carissimi Fratelli e Sorelle, quella frattura tra Vangelo e cultura che è, anche per l'Italia, il dramma della nostra epoca; occorre por mano a un'opera di inculturazione della fede che raggiunga e trasformi, mediante la forza del Vangelo, i criteri di giudizio, i valori determinanti, le linee di pensiero e i modelli di vita, in modo che il cristianesimo continui ad offrire, anche all'uomo della società industriale avanzata, il senso e l'orientamento dell'esistenza. Ciò potrà avvenire solo a condizione che non si appiattisca la verità cristiana, e non si nascondano le differenze, finendo in ambigui compromessi [...]. Vorrei dire qui agli uomini e alle donne di questa grande Nazione: non abbiate paura di Cristo, non temete il ruolo anche pubblico che il cristianesimo può svolgere per la promozione dell'uomo e per il bene dell'Italia, nel pieno rispetto, anzi nella convinta promozione della libertà religiosa e civile di tutti e di ciascuno, e senza confondere in alcun modo la Chiesa con la comunità politica » (24).

6. C'è un punto però centrale, soprattutto nel documento italiano: l'autorità del Vaticano II. Il documento è attraversato da una convinzione: il Concilio è tradito dall'attuale magistero pontificio. Alcuni gesti e prese di posizione non sono visti in sintonia con il Concilio. Si vede poi con preoccupazione che da parte di qualcuno si sia cercato di ridimensionare la sua autorità (25).

Qui andrebbero osservate alcune cose:

A. Il concilio Vaticano II ha l'autorità che ha. Non si tratta di ridimensionarlo, semplicemente di attribuirgli l'autorità che la Chiesa gli ha voluto attribuire. Niente di più e

---

(24) *Discorso ai partecipanti del convegno ecclesiale di Loreto,* 11 aprile 1985, n. 7.

(25) Certamente si è avuto presente soprattutto quanto il card. Joseph Ratzinger ha affermato il 13 luglio dell'anno scorso a Santiago del Cile: «La verità è che lo stesso Concilio non ha definito nessun dogma e ha voluto in modo cosciente esprimersi ad un livello più modesto, meramente come Concilio pastorale; certo, molti lo interpretano come se fosse quasi il superdogma che toglie importanza a tutto il resto» (*Il Sabato,* 30 luglio-5 agosto 1988, p. 15).

niente di meno. E l'unica interpretazione autentica, anche in questo campo, è quella del magistero. È il magistero in definitiva che deve valutare il peso dei suoi atti. Il magistero (in particolare quello del papa) non è al di sotto del Concilio Vaticano II, se non in ciò che nel concilio è definitivo (e nel concilio non ci sono definizioni in senso stretto) o definitivamente acquisito come termine di uno sviluppo dottrinale del magistero precedente (e ci sono certamente tante cose di questo calibro). Ma nel concilio non c'è solo questo; come in tutti i concili e forse di più — posto il suo indiscutibile carattere accentuatamente pastorale — ci sono molte scelte contingenti, appunto di carattere "pastorale". Se il concilio fosse al di sopra del magistero non solo quanto al suo contenuto dogmatico, ma anche quanto ai suoi aspetti pastorali contingenti, sarebbe un super-concilio. Ma un super-concilio non è più magistero: è solo ideologia.

Nel "tutto" Concilio Vaticano II ci sono due cose:

a) C'è ciò che è riproposizione di insegnamento definitivo del passato (per es. la dottrina sul primato pontificio del Vaticano I) assieme a degli sviluppi dottrinali ormai irrinunciabili (come la dottrina sulla sacramentalità dell'episcopato o sulla posizione del laicato nella Chiesa o sul diritto alla libertà religiosa) (26). Questo non può cambiare, perché il magistero non è magistero inventivo, ma tradizionale.

b) Ci sono però anche delle scelte pastorali che lo sviluppo e l'esperienza successivi possono suggerire di cambiare. Dalla conclusione del concilio sono ormai passati venticinque anni e oggi il tempo passa più in fretta di ieri.

Che il Concilio non possa essere considerato un blocco monolitico lo dimostra con tutta evidenza un fatto, che ha provocato molte reazioni proprio negli ambienti più tradizio-

---

(26) Il valore di queste dottrine viene tutto dall'essere punti culminanti di un processo di sviluppo *tradizionale* e quindi dall'essere omogenee con questo stesso processo. Un'interpretazione dialettica, che le ponga in contraddizione con gli insegnamenti passati, mentre falsifica le intenzioni esplicite del Concilio, toglie ad esse, per ciò stesso, ogni autorità *di magistero.* Sulla continuità del magistero conciliare con la Tradizione in tema di libertà religiosa cfr. Dominique-Marie de SAINT-LAUMER, *Le droit à la liberté religieuse et la liberté de conscience* (Société Saint-Thomas-d'Aquin, Chémeré-le-Roi, Ballée 1987) e Brian W. HARRISON, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse. Un précédent pour un changement vis-à-vis de la contraception?* (Société Saint-Thomas-d'Aquin, Chémeré-le-Roi, Ballée - Dominique Martin Morin, Bouère, Grez-en-Bouère, 1988).

nalisti: contro l'esplicito dettato conciliare che prescriveva che « l'uso della lingua latina, salvo un diritto particolare, sia conservato nei riti latini » (27) il magistero susseguente ha fatto altre scelte. Allo stesso modo, scelte diverse possono essere fatte in atri campi.

B. Lo sganciamento del Concilio Vaticano II dal contesto che lo sostiene, che è il magistero della Chiesa nella sua continuità, fino al magistero vivente attuale, lo trasforma fatalmente in una realtà ideologica, una realtà che non nutre più la fede ma ne è parassita. Di fatto, nelle mani di una certa corrente teologica (di cui i firmatari dei manifesti rappresentano un'espressione), il concilio è diventato un'*arma impropria*. Come una chiave inglese, la cui funzione *propria* è di svitare bulloni, che può venire però *impropriamente* usata per spaccare la testa del prossimo... La funzione propria del Vaticano II è di essere un concilio della Chiesa cattolica. Uno dei tanti, dotato di una sua autorità, in connessione organica con tutti gli altri concili, e con tutte le altre espressioni della vita di fede della Chiesa. Quando viene contrapposto al magistero della Chiesa, sospettato di essergli "infedele", viene snaturato e prende una finalità che non è la sua propria, quella cioè di essere strumento per l'introduzione di una ideologia nella vita della Chiesa. Quando è sottratto al suo luogo naturale, cioè la continuità della Tradizione e il controllo del magistero vivente, anche per la sua vastità e per il suo carattere accentuatamente pastorale, diventa soggetto a tutte le interpretazioni più aberranti e si trasforma in un ideale arnese di scasso del Sacro Deposito.

Si ha a volte l'impressione che il Concilio diventi il criterio unico, quando non anche esclusivo, per giudicare dell'ortodossia nella Chiesa. Allora non è più soltanto un super-concilio, ma anche un super-dogma. Dimenticando fra l'altro per l'occasione l'importante dottrina sui gradi di certezza teologica che ci si affretta invece a gettare sul tappeto — come abbiamo visto — per rivendicare libertà nei confronti del magistero pontificio in campo morale. Suscita veramente indignazione, da

(27) Costituzione su la sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 36 § 1. Il n. 54 della stessa costituzione in cui si parla di « un conveniente posto alla lingua volgare » o di « un uso più ampio della lingua volgare nella messa », non intendeva assolutamente contraddire o vanificare questo n. 36. Cfr. *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, vol. II, Periodus secunda, Pars II, Congregationes generales XL-XLIX (Poliglotta Vaticana 1972) 290-292.

questo punto di vista, leggere nel manifesto dei teologi d'oltralpe che Mons. Lefebvre ha « messo *radicalmente* in discussione lo stesso magistero ». Non tanto per il giudizio in sé e per sé, che è certamente giusto, quanto per il contesto in cui si inserisce. Mons. Lefebvre mette in discussione il concilio Vaticano II e ciò significa mettere in discussione *radicalmente* il magistero; molti dei firmatari del manifesto hanno messo in discussione in diverse occasioni dei dogmi definiti e certamente "centrali" come la divinità di Gesù Cristo, la verginità di Maria e il peccato originale (28) e ora negano globalmente il magistero ordinario della Chiesa e questa sarebbe soltanto una proposta di dialogo.

7. Veniamo ora al "modo". Il disegno è evidente: fare pressione sull'autorità della Chiesa facendo leva sul potere dei *Mass Media*. Con un appello al "braccio secolare" dell'opinione pubblica.

Non è cosa nuova. Il primo documento ecclesiastico in cui si usa la parola "magistero ordinario", che è la lettera del 21 dicembre 1863 all'arcivescovo di Monaco *Tuas libenter* di Pio IX (dalla *Tuas libenter* il termine passò poi definitivamente nella terminologia della Chiesa con il Vaticano I), è una risposta al famoso discorso di Ignaz von Döllinger al congresso de:

---

(28) Per limitarci soltanto al caso di H. Küng e E. Schillebeeckx sui temi dell'infallibilità e del sacerdozio ministeriale che sono stati oggetto di interventi ufficiali, cfr. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio *Mysterium Ecclesiae* circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam, 24 giugno 1973: *Enchiridion Vaticanum* 4, nn. 2564-2589; Giovanni Paolo II, Epistula *Die umfangreiche Dokumentation* reverendissimis Germaniae occidentalis episcopis: de divino deposito fideliter custodiendo et infallibiliter declarando a Dei Filio ecclesiae concredito, 15 maggio 1980: Ibid. 7, nn. 374-371; Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Epistula *Sacerdotium ministeriale* ad Ecclesiae catholicae episcopos de quibusdam quaestionibus ad eucharistiae ministrum spectantibus, 6 agosto 1983: Ibid. 9, nn. 380-393; Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi, Lettre *La Congrégation* au r. p. E. Schillebeeckx, o.p., 13 giugno 1984: Ibid. 9, nn. 830-836. E questo "dialogo" non si è affatto limitato ai libri e agli articoli scientifici: suscitò parecchio scalpore la predica che Herbert Haag, uno dei firmatari più prestigiosi (con libri tradotti anche in italiano), tenne a Lucerna l'8 dicembre 1980, in occasione della festa dell'Immacolata Concezione. Dopo aver premesso che « il privilegio di Maria di essere stata concepita e di essere nata senza peccato originale presuppone che tutti gli altri uomini sono stati concepiti e sono nati affetti da un peccato » e che « questa dottrina però oggi comincia a vacillare » proseguì per tutta l'omelia adducendo tutte le buone ragioni per cui Immacolata Concezione, peccato originale ed effetti purificatori del battesimo erano credenze da lasciar cadere in nome dell'esegesi e della scienza moderne... (*Das Neue Volk*, 21 gennaio 1981).

teologi cattolici del settembre-ottobre 1863 a Monaco. Döllinger parlava di un "potere" della scienza teologica accanto a quello ufficiale dell'autorità ecclesiastica. Un potere che si esercitava appunto attraverso l'"opinione pubblica" (29).

Ma il copione è ancora più antico: è stato un po' il vezzo di tutti i teologi in rotta con l'autorità (si pensi a Ockham) quello di far pressione sulla Chiesa attraverso il potere mondano. Una volta era l'Imperatore, oggi è il potere della stampa e della televisione e di chi controlla questi mezzi. Anche allora il richiamo alla libertà favoriva di fatto l'asservimento della Chiesa al mondo.

A costoro, oggi come ieri, bisogna avere il coraggio di rispondere: non abbiamo bisogno di maestri, abbiamo l'unzione del Santo (cf. *1 Gv* 2, 27) quando siamo in comunione con colui che Cristo ha posto a fondamento della Chiesa.

PIERO CANTONI

---

(29) «Die Theologie ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Aehnlich dem Prophetenthume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priesterthume stand, gibt est auch in der Kirche eine ausserordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und diese ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührene Macht, welcher in der Länge nichts widersteht» (I. von DOLLINGER, *Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*, in: *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28 September bis 1. Oktober 1863* [Regensburg 1863] p. 46). Cfr. anche J. HOFFMANN, *Théologie, magistère et opinion publique. Les discours de Döllinger au Congrès des Savants Catholiques de 1863*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 71 [1983] 245-258.

COMUNICAZIONI
E RICERCHE

UN TEMPIO GRECO-CRISTIANO: IL SISTEMA DI SAN TOMMASO D'AQUINO E I *PRAEAMBULA FIDEI*

Spiegazione di un quadro teorestetico

Verso il termine della Scolastica (nel sec. XIII), il vertice del pensiero speculativo cristiano ed europeo è stato raggiunto, come si sa, da Tommaso d'Aquino.

La concezione tomistica è grandiosa e ricca di dettagli — anche perché è ispirata dal massimo sistema antico, quello aristotelico, che spazia dalla logica alla metafisica all'etica alla politica ecc. Ma la stessa concezione tomistica può ridursi all'essenziale, considerandone la impalcatura complessiva. Infatti, come è noto, S. Tommaso ha impostato la sua visione totale del mondo in base ad una costruzione conciliativa tra aristotelismo e cristianesimo. Questa struttura comprende tre elementi principali: la teoria aristotelica, i « praeambula fidei » ed il mondo trascendente cristiano. Mettendo insieme codesti tre fondamentali costituenti, si ottiene una rappresentazione semplificata ma anche completa dello stesso sistema tomistico — entro la quale non è difficile inserire al loro giusto posto tutti i particolari delle varie dottrine che compongono l'intera concezione. In questo dipinto mi sono appunto avvalso di tale accorgimento: per cui in esso campeggia soltanto la struttura generale del tomismo.

* * *

Uno degli aspetti eminenti del pensiero tomistico sta nello sforzo per dimostrare l'esistenza di Dio in modo empirico-razionale: e questo aspetto, che costituisce la parte più impor-

tante del secondo degli elementi strutturali suindicati (cioè dei « praeambula fidei ») è il tema centrale del quadro qui presentato.

Fino ad allora, ossia nel pieno Medioevo, l'idea di Dio era stata sostenuta e propagandata precipuamente per via fideistica o mistica. Dio c'è perché crediamo in Esso, e perché ci sembra di sentire la Sua presenza nell'intimo di ciascuno di noi.

Solo S. Anselmo d'Aosta (nell'XI sec.) aveva già rielaborato le antiche prove, di origine aristotelica, per dimostrare che bisogna ammettere Dio anche in base all'esperienza — ossia che, per la stessa esistenza del mondo terreno e per il modo in cui è fatto, è inevitabile arguire che vi è un Dio che lo ha creato e che lo sorregge —.

Però, anche lo stesso S. Anselmo aveva finito col trovare che tali argomentazioni a posteriori erano troppo difficili per convincere tutti, specialmente i neòfiti o gli atei: e così era giunto a privilegiare una sua ardita « dimostrazione a priori », basata sul solo pensiero, sulla sola idea di Dio. Questa argomentazione pretendeva di fondarsi semplicemente sul fatto che ognuno (anche l'ignorante, anche l'ateo) avrebbe già in mente il concetto della Divinità, pensandola essenzialmente come grandissima e perfettissima: e perciò ognuno, nel pensare la nozione di Dio, nel pensarne l'« essenza », ne ammetterebbe anche implicitamente l'esistenza. Questo era il famoso « argomento ontologico », già abbozzato da Agostino di Tagaste nel V sec. d.C., sul finire della Patristica.

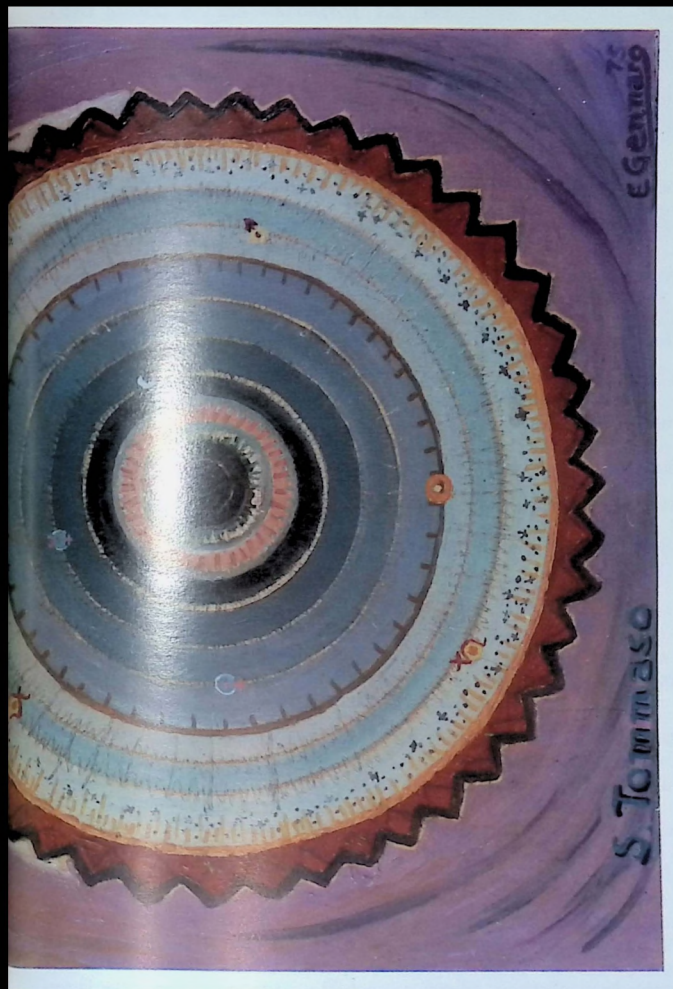
Ma questo era a sua volta un ragionamento che non convinceva troppo, perché, in ultima analisi, si riduceva ad un atto di fede di ogni singola persona nella validità e verità della propria idea di Dio. Era un ragionamento profondamente soggettivo, senza basi oggettive.

* * *

Nel lungo tratto storico intercorso tra l'età di S. Anselmo e quella di S. Tommaso, si era gradualmente verificato — già a cominciare proprio dal sec. XI — un fatto intellettuale nuovo e molto rilevante: cioè la « riscoperta di Aristotele », il ricupero del sistema del massimo filosofo e scienziato ellenico (n. a Stagira in Tracia e vissuto ben quattro secoli prima di Cristo).

L'immensa enciclopedia metafisica e fisica costruita da Aristotele era andata quasi interamente perduta tra la fine del-

E. GENNARO: *La filosofia di S. Tommaso* (quadro teores

S. Tommaso
E. Gennaro 75

l'evo antico e l'età barbarica. La rivelazione di questo vecchio « tesoro scientifico » impiegò, nelle condizioni di allora, quasi tre secoli a diffondersi — cosa che oggi, nel frenetico succedersi delle novità scientifiche e di ogni altro genere, non può non apparire quasi incredibile (tanto più che si trattava di un insieme di idee e cognizioni largamente immaginarie od infondate).

La grandiosa riscoperta (sia pure limitata alla raccolta degli appunti delle lezioni del sommo Stagirita) era avvenuta anzitutto tramite gli Arabi: i quali a loro volta avevano appreso l'aristotelismo direttamente dalla Grecia, nei loro rapporti con i Bizantini. Poi anche gli Europei, dopo le fonti arabe, attinsero direttamente alle fonti greche (tradotte in latino da Alberto di Bollstädt e da Guglielmo di Moerbecke, nel sec. XIII) per avere un'informazione più fedele del pensiero aristotelico.

Tutta la grande importanza storico-culturale di S. Tommaso sta proprio nel suo essere riuscito a conciliare (a suo modo) l'aristotelismo con il cristianesimo: una impresa che in quel momento storico sembrava molto difficile, ma che era anche reputata necessaria, irrinunciabile e del massimo valore.

Questo quadro è dedicato precisamente al tema predetto: ossia la visione è incentrata appunto, essenzialmente, sulla unificazione tomistica del sistema aristotelico con la teologia della « rivelazione » cristiana.

* * *

Per capire il significato del rapporto storico-filosofico tra l'aristotelismo e S. Tommaso, bisogna considerare le condizioni del sapere medioevale nel suo complesso.

Era successo che quasi tutta la grande cultura classica (greco-romana) — ricchissima di arte, scienza, filosofia ecc. — era scomparsa o era stata obliata nella prima fase del Medioevo, al tempo delle invasioni barbariche (dal V al X sec.). Era rimasta la fede cristiana con la sua dottrina dogmatica e la cultura religiosa popolare. Ma, dato lo stato generale di miseria, mortalità ed ignoranza, il sapere europeo si era ridotto quasi a zero. A parte le cognizioni agricole rudimentali, le tradizioni locali e quelle germaniche o mongoliche e le costumanze feudali e guerresche, tutto il pensiero speculativo dei Paesi dell'Occidente era dominato e diretto dalla Chiesa cattolica, confinato nei conventi, affidato a pochi eruditi: e si trattava di un pensiero rivolto quasi esclusivamente a Dio e all'al di

là: per cui era caratterizzato in prevalenza da immaginazioni e superstizioni stravaganti, dal fideismo mistico, e da ragionamenti formalistici ed astratti.

A poco a poco, però, veniva anche crescendo una sorta di « fame di sapere », una grande curiosità avida soprattutto di cognizioni realistiche e concrete. Dopo il Mille, infatti, migliorarono un poco le condizioni di vita sociale con un incremento dell'agricoltura, con un certo aumento della popolazione, con la rinascita dei borghi e di qualche piccola città, nonché con il risveglio dei traffici di terraferma e nel Mediterraneo: e quindi le esigenze della navigazione e dei trasporti fecero acuire il bisogno di conoscenze astronomiche, geografiche, merceologiche ecc. e in genere la richiesta di un sapere naturalistico, utile e sostanzioso.

* * *

Questa situazione spiega l'enorme importanza che la « scoperta di Aristotele » rivestì prima per gli Arabi e poi per gli Europei.

Presso gli uomini del Medioevo, la coscienza della propria ignoranza e i bisogni connessi con la speranza nella ripresa economica suscitarono intorno all'aristotelismo un entusiasmo straordinario ed una irrefrenabile tendenza a conoscerlo e ad accettarlo: tanto che poi, come si sa, per secoli l'autorità di Aristotele dominerà con l'« ipse dixit », dimostrando che la tendenza al dogmatismo può appigliarsi anche alla natura e non soltanto al soprannaturale: tanto che solo alla fine del Rinascimento si comincerà ad accorgersi dei difetti e dei limiti del sistema aristotelico, specie in certe parti (geocentrismo, finitezza del mondo, fissismo biologico ecc.) — benché si debba onestamente riconoscere che alcuni basilari concetti aristotelici reggono e valgono tuttora —.

* * *

Gli Arabi che, con il loro impero (dal Levante alla Spagna) avevano stabilito un « ponte geografico » tra l'Oriente e l'Occidente (nel Mediterraneo), furono i primi a sentire tale bisogno di un sapere naturalistico di cui difettavano — dato che anch'essi erano emersi da una sorta di nomadismo primitivo e non avevano altra cultura che quella della religione musulmana. Tale sapere essi lo andarono a cercare appunto nella Grecia antica con l'intermediazione dei Bizantini: e furono anche i primi a scoprire che quel tipo di scienza che

desideravano si trovava concentrata nell'imponente sistema aristotelico. Così gli stessi Arabi formarono altresì un « ponte storico » tra la civiltà antica e la nuova civiltà europea che stava risorgendo.

Ma essi si accorsero pure, per primi, che l'aristotelismo era impostato secondo una mentalità scientifica e naturalistica decisamente incompatibile con la religione in genere, e quindi, per loro, con l'islamismo.

* * *

Quello di Aristotele era stato il massimo sistema scientifico-filosofico raggiunto nell'antichità, era la sintesi di quasi tutto lo scibile classico: e tale sintesi non poteva non apparire ancora valida, anzi addirittura incredibilmente grandiosa, avvincente e convincente, specie per i dotti medioevali che soffrivano di un acuto complesso di inferiorità, avvertendo il loro stato di quasi completa ignoranza soprattutto circa la realtà naturale.

Aristotele invece aveva raccolto in una concezione unitaria, monistica ed immanentistica, tanto la visione complessiva e dettagliatissima della realtà naturale (studiata nella « fisica ») quanto la teoria dei « primi princìpi » (studiati nella « filosofia prima » o metafisica).

Ma la concezione aristotelica, nel suo insieme, era esclusivamente un sistema scientifico-naturalistico: gli mancava completamente il senso religioso e del soprannaturale: quel senso che si era, per contro, particolarmente sviluppato ed esaltato nella tradizione ebraico-cristiana e in quella islamica.

Per Aristotele il mondo è mosso (ma non creato) ed è regolato da un Dio che è un principio quasi meccanico, un « primo motore immobile ». Non c'è un Dio personale e provvidente, cui ci si possa rivolgere con la preghiera, con la fede o con la speranza che Egli ci presti attenzione ed intervenga a nostro favore; e non ci sono né un'anima individuale sicuramente immortale né un regno dell'al di là dove collocare le anime dei defunti. In cambio, vi è una vasta e profonda visione complessiva, ordinata e scalare, del mondo fisico, riempito da una doviziosa varietà di cognizioni e spiegazioni del tutto ignorate dalla cultura medioevale, e da questa accolte con slancio (mentre oggi, ovviamente, non valgono più quasi nulla).

* * *

Perciò all'alta cultura cristiana del Duecento — quasi esclusivamente ristretta al sapere religioso — si impose una duplice esigenza: da un lato, quella di accogliere l'aristotelismo per l'irrecusabile ricchezza del suo contenuto scientifico d'ordine naturale e razionale; e, dall'altro lato, quella di riuscire ad accordare tale concezione con lo spirito religioso cristiano (biblico, evangelico, ecclesiastico ecc.).

Questo obbiettivo, di «cristianizzare l'aristotelismo» (o, per così dire, di battezzarlo), sembrava allora addirittura irrinunciabile — anche se estremamente difficile — al fine di salvare e convalidare pienamente, di fronte alla nuova visione della natura, il senso superiore dell'insegnamento religioso e cristiano. Altrimenti si temeva che l'irrefrenabile avvento del naturalismo aristotelico — in quella disperata situazione di « fame di sapere » — avrebbe potuto perfino minacciare, presso gli intellettuali ed anche nei popoli, le basi della stessa fede religiosa nel soprannaturale e nel divino.

* * *

Del resto, gli Arabi avevano già avvertito da qualche secolo analoghi timori ed esigenze circa i rapporti tra l'aristotelismo e l'islamismo: tanto che parecchi dei loro pensatori si erano impegnati a fondo nel tentare di mettere d'accordo le due concezioni — sui grandi temi speculativi *a)* della creazione od eternità del mondo, *b)* della ammissibilità di interventi arbitrari di Dio nella realtà (cioè Provvidenza e miracoli) o esercitati in modo diretto o per via di enti intermediari (cfr. le interpretazioni di tipo neoplatonico), *c)* della parte salvabile dell'anima del singolo, *d)* della struttura e sistemazione dell'oltretomba ecc. —.

Ma già tra gli stessi Arabi, nei loro grandi centri culturali, Bagdad in Mesopotamia e Còrdoba in Spagna, dal sec. VIII al XIII, si erano susseguiti i commenti ad Aristotele secondo varie esegési, alcune (principalmente quelle di Avicenna) a favore di un'intesa aristotelico-maomettana, altre invece (principalmente quella di Averroè) tendenti alla separazione tra ragione e fede, ossia alla « doppia verità », alla scissione tra naturale e soprannaturale, tesi sostanzialmente favorevole al naturalismo immanentistico dello Stagirita: il che ovviamente aveva acuito il predetto timore dei Califfi e degli ortodossi mussulmani circa i pericoli insiti nella irreligiosità della rinnovata « antica filosofia ».

In Europa, nel sec. XIII, si verificò la stessa divisione:

mentre i domenicani — da S. Alberto Magno a S. Tommaso — perseguivano l'assunto di integrare aristotelismo e cristianesimo, già si annunciava il diffondersi di un minaccioso « averroismo latino » (sostenuto soprattutto dal belga Sigieri di Brabante) che poteva diventare disastroso per tutto l'impianto dogmatico cristiano.

* * *

In tali frangenti culturali, S. Tommaso ha accolto urgentemente la visione aristotelica del mondo (fisica e metafisica) e le ha sovrapposto la teologia cristiana, congiungendo le due grandi dottrine con un complesso collegamento teorico detto appunto « preamboli della fede ».

Si trattava di collegare il mondo fisico — che, secondo lo Stagirita era tutto sistemato conforme alla ragione naturale (incarnata, per i suoi ammiratori, nello stesso Aristotele) — e il regno cristiano di Dio, dominio incontrastato della intelligenza ed onnipotenza divine, e quindi commesso unicamente alla umana credenza. Tutte le cose che insegnava la « Rivelazione » — cioè l'esistenza di Dio, uno e trino, creatore del mondo, autore di interventi provvidenziali e di miracoli; l'esistenza di angeli e démoni, della Madonna, dei santi ecc.; l'esistenza delle anime personali, immortali, destinate a sopravvivere nell'al di là (diviso in paradiso, inferno e purgatorio), e tutti gli altri dogmi e dettagli della dottrina e della cultura religiose cristiane — non solo non c'erano in Aristotele, ma erano (e sono) per la stessa tradizione ecclesiastica e popolare cattolica soltanto oggetto di fede da parte dei « credenti ». Quindi, si trattava precisamente di conciliare un naturalismo razionalistico con un soprannaturalismo fideistico, di stabilire fin dove può arrivare la ragione, con le sue dimostrazioni, e dove comincia l'esclusivo monopolio della fede. Nel mirare a sovrapporre al sistema aristotelico della natura il sistema soprannaturale della teologia cristiana « rivelata », S. Tommaso è stato portato automaticamente a sviluppare, proprio nei « praeambula fidei », una sorta di « teologia razionale o naturale », una dottrina dei collegamenti e dei limiti rispettivi tra la ragione e la fede.

* * *

Ora, il campo della ragione, secondo l'Aquinate, si estende per tutta la realtà fisica (cioè per il mondo naturale di Aristotele), ma può spingere la sua azione di sostegno fino a « preparare la fede » — e ciò dimostrando l'esistenza di Dio,

l'unità dell'intelletto per ogni individuo (contro la tesi dualistica degli averroisti), l'immortalità dell'anima (intellettiva) del singolo, l'esistenza e la collocazione dell'al di là ecc. —. E queste punte ascensive della ragione a favore della fede costituiscono appunto quell'insieme preparatorio, che si sviluppa in una zona intermedia tra fede e ragione, tra natura e soprannaturale.

È chiaro quindi che, come si è detto, il sistema tomistico è un « sistema composito », che comprende tre parti principali: *a)* il mondo naturale concepito in modo aristotelico (corrispondente al grande cerchio in basso nel quadro), *b)* un settore ascensivo centrale che rappresenta i « praeambula fidei » (a metà del quadro), e *c)* il mondo del soprannaturale cristiano, divino ed angelico (nella parte alta del quadro, con il triangolo del principio metafisico e le irradiazioni circostanti della potenza e dell'amore di Dio).

* * *

Per comprendere meglio la genesi degli stessi « praeambula fidei », e per potere quindi misurare l'influsso del razionalismo aristotelico sul pensiero domenicano e tomistico, occorre fare un breve cenno alle origini della stessa filosofia aristotelica.

Nell'antichità, Aristotele si era contrapposto (in parte) al suo maestro ed amico Platone. Si può dire che Platone avesse essenzializzato ogni concezione di tipo religioso (o soprannaturalistico) nella sua grande visione dualistica dell'essere: vi è questo mondo terreno, pieno di diversi tipi di cose e di enti, tutti sottomessi al divenire e alla morte; ma al di sopra di esso, anzi trascendente ad esso, ben separato e distanziato da esso, vi è un mondo dei principi e dei modelli (perfetti, eterni, inaccessibili) delle cose e degli esseri terreni, ossia l'Iperuranio, l'al di là del cielo ». Sono tali principi e modelli che il Demiurgo, un Artigiano celeste, si sforza di copiare nella grezza materia e vanamente ripete all'infinito, dato che la stessa materia tende continuamente ed inesorabilmente ad alterarsi e a disfarsi.

Aristotele però aveva bentosto avvertito che questa affermazione platonica di una divina realtà trascendente era già essa stessa campata in aria, non era sorretta a sufficienza da una dimostrazione che provasse l'esistenza dello stesso Iperuranio. Inoltre, Aristotele, portato alla scienza del mondo naturale (anche perché suo padre, Nicomaco, era un medico), aveva finito col creare una immensa concezione, in cui la realtà fi-

sica o sperimentale (comprendente quasi tutta la realtà fino allora conosciuta) era completamente sistemata — in base ai criteri che a quei tempi sembravano più sensati secondo l'esperienza sensibile, priva ancora di ausili strumentali: e quindi il sistema era fondato sul geocentrismo, sul fissismo dei viventi, sull'armonia ascensiva delle sfere celesti ecc. —.

La natura era concepita in modo scalare (dall'imperfetto al perfetto, dalla Terra al culmine dei cieli, dall'immobilità per inerzia e per imperfezione alla regolarità crescente dei moti degli astri fino all'immobilità per compiutezza assoluta), ed era racchiusa e conclusa monisticamente, oltre l'empìreo od ultimo cielo etéreo, entro una massima sfera, che era detta « Dio », inteso come Luogo dei Principi, delle Forme di tutti gli esseri, Primo Motore immobile del divenire naturale e suo Fine ultimo. Ma, nonostante questo suo immanentismo (Dio e Natura strettamente confinanti, connessi e legati), Aristotele si rese conto che anche il suo medesimo « Principio dei principi » era al di là dell'esperienza nel senso che non era da noi direttamente visibile o sperimentabile: e perciò, memore delle difficoltà da lui stesso sollevate circa il trascendentismo platonico, si era preoccupato di formulare una serie di « dimostrazioni dell'esistenza » del suo Dio (sia pure immanente): dimostrazioni ricavate dalle grandi linee della struttura empirica dello stesso mondo naturale (movimento, causalità, materia e forma, potenza e atto, ordine e finalità). Queste dimostrazioni sono appunto quelle che hanno assunto un ruolo eminente in tutte le correnti razionalistiche successive, nella speculazione scolastica, come già in quella arabo-islamica, ed infine, in particolare, nel pensiero tomistico.

Da ciò si può arguire facilmente che anche la parte principale dei « praeambula fidei », cioè le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, sono di diretta ispirazione aristotelica: esse sono il prolungamento del razionalismo a base empiristica su cui era impostato il sistema dello Stagirita; e diventano, per S. Tommaso, l'ingigantimento delle stesse argomentazioni che l'antico Filosofo aveva escogitato per giungere ad affermare il suo « Dio » fisico-metafisico come Causa Prima, Primo Motore immobile, Forma suprema, Atto puro, Fine ultimo, Perfezione assoluta.

* * *

Così, due secoli prima, S. Anselmo d'Aosta reputava troppo « difficili » — specie a scopo catechistico — le prove empirico-razionali dell'esistenza di Dio: e preferiva loro il suo sbri-

gativo « argomento ontologico ». Invece, nel Duecento, S. Tommaso ha rifiutato questo argomento, per la sua eccessiva facilità mistica e per la sua astruseria, ed è tornato a preferire le prove empirico-razionali.

Tra queste, comprendenti le varie « strade » logiche aristoteliche, nonché le molte varianti elaborate dalla speculazione successiva, S. Tommaso ne ha trascelto cinque, le famose « cinque vie ».

Esse sono le seguenti, così disposte nel quadro:

1) l'argomento del moto (o *ex motu*) — ogni cosa si muove, perché è mossa da qualche altra già in moto, la quale a sua volta rinvia ad un altro motore; ma, poiché sarebbe assurdo ammettere una serie infinita di motori e di mossi, occorre arrestarsi a presupporre un Primo Motore immobile — discorso che si trova emblematizzato nella colonna centrale del quadro;
2) l'argomento della finalità (o *ex gubernatione rerum*) — con analoga enunciazione: ogni cosa ha un fine, che a sua volta tende ad un altro fine; ma, non potendosi proseguire all'infinito, giova postulare un Fine ultimo per tutte le cose — idea espressa nella prima colonna a sinistra dal centro;
3) l'argomento *a contingentia mundi* (o *ex possibili*) — tutte le cose sono più o meno accidentali, ma ciò porta ad affermare un Ente necessario ed assoluto che tutte le sorregga e le giustifichi — il che è espresso nella seconda colonna a sinistra dal centro;
4) l'argomento della causalità (o *ex causa efficiente*) — ogni cosa è effetto di una causa, che a sua volta è effetto di un'altra causa ecc., per cui si dovrebbe andare all'infinito, ma questo è assurdo, e quindi bisogna ammettere una Causa prima incausata — tesi espressa nella prima colonna a destra dal centro;
5) l'argomento dei gradi di perfezione (o *ex gradibus*) — ogni cosa non ha che un certo grado diverso di perfezione, il che porta a postulare che vi sia una Perfezione assoluta come modello ideale di valore per ogni altro essere — concetto espresso nella seconda colonna a destra dal centro.

Come si vede, questo grandioso colonnato, dovuto all'estremo prolungamento, effettuato da S. Tommaso, di alcuni degli antichi argomenti a posteriori, per congiungere e sorreggere la Natura con il Soprannaturale, viene a costituire l'aspetto anche architettonico di un magnifico tempio greco-cristiano, ari-

stotelico-tomistico. Ma bisogna stare attenti: ché, non solo il colonnato delle dimostrazioni razionali serve a sostenere il Soprannaturale sulla base del mondo empirico, come sembra a prima vista; bensì esso stesso sopporta anche il peso contrario in quanto, dal punto di vista teologico-cristiano, è la Natura che viene creata e sostenuta dal Soprannaturale: per cui il Divino è il vero basamento di tutto (nell'intendimento dell'Aquinate).

* * *

Il Divino e la Natura — questi due mondi che esauriscono il Tutto —, pur essendo pienamente accordabili per S. Tommaso, rimangono tuttavia per lui stesso ben distinti, sia per la loro esistenza sia per il nostro conoscere, poiché tra i due si interpone la trascendenza divina, secondo la dogmatica cattolica.

Il mondo naturale è costituito da una grande sfera, collocata in basso e limitata dal circolo esteriore (rosso e dentato).

Al centro di questa sfera della Natura, colossale ma finita, sta la Terra, immobile per inerzia, luogo massimamente imperfetto, composto di materie grezze (terra, acqua, aria e fuoco in ordine ascensivo) e sulla cui superficie risiede la gerarchia dei viventi (vegetali, animali, uomini). Al di sopra della Terra, tutto intorno, si sviluppa il cielo, composto di materia luminosa (o étere), e diviso in una grande scala di sette sfere interne sempre più grandi, che si muovono di moti sempre più regolari via via che si allontanano dalla Terra. Ognuna di esse è fatta da un gruppo di « sfere omocentriche » che reggono e muovono rispettivamente i pianeti allora conosciuti (Luna, Mercurio, Venere, Marte, Sole, Giove e Saturno).

Infine, vi è il sommo cielo delle stelle fisse (il « firmamento »), animato da lente oscillazioni e rivoluzioni; e, ancora oltre, per ultimo (e non visibile), vi è appunto la Sfera suprema, perfettamente immobile, rosso-dentata, che rappresenta il « Dio » aristotelico (un « Dio naturale ») come Luogo delle Forme e Motore di tutti gli esseri (ed in cui i triangoli rossi simboleggiano precisamente le radici metafisiche delle forme che plasmano i vari tipi di entità naturali).

Il mondo soprannaturale — comprensivo di Dio, uno e trino, di sostanze angeliche e di anime salvate — è indicato dal triangolo in alto. La divisione costituita dalla trascendenza è segnata ai lati con le due fasce ascensive rossastre: le quali

indicano il limite di separazione e di connessione tra i due mondi, tra Dio e Natura.

* * *

Il Divino è senz'altro eterno, ipostatizzato nella sua zona superiore, extra-temporale, non esclusiva però di una intima ed infinita attività. La Natura, invece, è creata da Dio — il che è espresso con i tratti rossi che discendono dalla base del triangolo verso la sfera del mondo fisico aristotelico —. Ma anche la Natura può essere eterna, pur dipendendo dalla creazione (e dalla provvidenza) — come si è preoccupato di chiarire lo stesso S. Tommaso (nel « *De aeternitate mundi* ») —; e ciò per rispettare al massimo l'aristotelismo che, non ammettendo un Dio trascendente e creatore, sosteneva appunto l'eternità del mondo fisico e la sempiterna immobilità complessiva del reale (in cui il divenire è solo effimero cambiamento di individui e di particolari). Quindi, per S. Tommaso, supposta l'eternità della Natura, anche la creazione divina dovrebbe essere extra-temporale ed eterna — questione, del resto, già posta, otto secoli prima, da S. Agostino, e da questi risolta in modo analogo (cioè a favore di quella che poi Cartesio chiamerà la « creazione continua ») —.

* * *

Inoltre, è da notare che tutto l'Essere divino (in alto) è circonfuso da una atmosfera rosata e radiosa, che esprime la perfezione e la beatitudine, attribuite al mondo soprannaturale dai cristiani (e dai religiosi in genere).

Per contro, il mondo naturale — che per Tommaso non può essere ovviamente perfetto nel suo insieme (come era invece concepito da Aristotele) — è immerso in una sorta di aura violacea, che vuole esprimere uno stato complessivo di deficienza anelante ed anche sofferente.

* * *

Un enorme travaglio di pensiero è stato dunque richiesto dal compito di conciliare aristotelismo e cristianesimo. Quello di S. Tommaso resta nella storia come un esempio imponente di quanto può pesare, sull'attualità di un dato momento di congiuntura culturale, una esigenza che si affaccia in modo apparentemente imprescindibile senza che si abbiano ancora idee chiare e sicuri fondamenti. La stessa Chiesa continuò a rimanere incerta per qualche tempo, e S. Tommaso fu tenuto

in sospeso prima che ci si decidesse ad assumerlo come il « filosofo ufficiale » del cattolicesimo. Ma la storia non si è fermata lì. Il suo sistema è stato accolto come sfondo ontologico della « Commedia » dantesca. Ma i Francescani di Oxford non tardarono a rifiutare in blocco, come troppo astratta ed intellettualistica, una fondazione religiosa tanto condizionata dal paganesimo aristotelico e tanto poco sensibile alle « ragioni del cuore », come poi le avrebbe chiamate Pascal.

Intanto, ben scarsamente raffrenato dalla sua « cristianizzazione », l'aristotelismo diventò sempre più imperante e dogmatico: fino al punto di superare con il suo dogmatismo naturalistico quello soprannaturalistico della Chiesa. Poi ci vollero vari secoli per smantellarlo e demolirlo: ma infine si arrivò ad un bilancio talmente negativo di quell'antico e mirabile sistema — specie in astronomia ed in biologia (da Copernico all'evoluzionismo) — da far apparire eccessivamente precipitoso e quasi del tutto inutile il grande impegno messo nel valorizzarlo ed unificarlo con la fede evangelica.

Dal Rinascimento in poi, molti sommi filosofi (Hume, Kant ecc.) hanno criticato per tutti i versi le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, sia perché travalicavano l'esperienza in modo facilonesco, sia perché si svolgevano rovesciando le loro premesse nelle conclusioni, come « tropi » scettici. Il dilemma ragione-fede ha continuato a tormentare fino ad oggi l'intelligenza religiosa: e attualmente il cattolicesimo, tra francescanesimo, rosminianesimo, modernismo ecc., prosegue nella sua drammatica battaglia interiore, avvalendosi tanto della pura credenza quanto di ogni via di accesso o di suffragazione razionale.

EMANUELE GENNARO

Cenni bibliografici

TOMMASO D'AQUINO: a) per i « praeambula fidei », vedi: *Summa Theologiae,* (1265 - 71), P. I, q. I; q. XXXII, ecc.; *Summa contra Gentiles* (1259 - 64), I, 7; *In Boet De trinit.*, a 3; *In III Sent*, D 23, q. 2 - b) per l'argomento ontologico, vedi: *De ente et essentia* (1253).

TOMMASO D'AQUINO: *L'uomo e l'universo* - Opuscoli filosofici - Rusconi, Milano, 1982.

W. JAEGER: *Aristoteles*, Berlino 1923, trad. it., Firenze, 1934.

G. REALE: *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Bari, 1982.

L. LABERTHONNIERE: *St. Thomas et le rapport entre la science et la foi,* in « Annales de phil. chrétienne », 1909.

E. GILSON: *Saint Thomas d'Aquin*, Parigi, 1925.

S. VANNI ROVIGHI: *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari, 1981.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*; 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« È una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. IL NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

IL GENOCIDIO VANDEANO (*)

Vi sono nella storia di Francia pagine dimenticate che però, quando vengono sfogliate, si rivelano determinanti. È il caso della Vandea, strappata dai nostri programmi scolastici e universitari oppure ridotta a una brillante sintesi di poche righe.

Accusata e condannata a morte senza preavviso nel 1793-1794, la Vandea nonostante tutto sopravvive malgrado i suoi duecento anni. Viene pianta, la si ricorda, si cerca di annettersela, la si spregia, la si giustifica, ma essa è continuamente presente al nostro inconscio collettivo. Meglio, osa ancora far parlare di sé: il Puy du Fou, i battelli Bénéteau ne costituiscono brillanti esempi. Peggio, fa paura e viene accusata di voler ravvivare, in nome dell'eredità, cattivi ricordi. E poi, se la Vandea è stata la Vandea, se l'è proprio voluto. Questa verità imposta nel XIX secolo è più che mai proclamata a voce alta e forte perché tutti ne siano convinti, compreso il vandeano più colto. Colpevolizzato a piacimento, sfinito da bei discorsi, sconfitto in partenza, il vandeano viene persuaso che i suoi antenati hanno commesso la Colpa di aver osato ribellarsi contro una repubblica fondamentalmente buona e meritevole in nome di principi antiquati, ideologici e, tradimento sommo, di aver difeso l'Ancien Régime.

Quando si osa sollevare l'inconsistente sipario di questa messa in scena, si è immediatamente colpiti da questa mostruosità convenzionale e dalla volgarità di questa voce corrente.

(*) In margine a: R. SECHER, *Le génocide franco-français, La Vendée-Vengée*, Paris 1986; R. SECHER, *La Chapelle-Basse-Mer village vendéen*, Paris 1986; R. SECHER et J.J. BRÉGEON, *La guerre de la Vendée et le système de dépopulation*, texte de G. Babeuf, 1987.

Infatti la Vandea è stata condannata a morte, ma non per aver voluto difendere l'ordine antico. Al contrario essa è ferocemente rivoluzionaria, forse più di ogni altra provincia francese. Vuole anzitutto la pace, il rispetto degli uomini e dei beni e la sicurezza di fronte a un'amministrazione poliziesca, inquisitoriale, divoratrice di uomini e di denaro. « Libertà » non è parola vana per questo « paese » fortemente individualista: la Vandea militare presta fede alla Rivoluzione, che ben presto la deluderà per la sua perversità e il suo cinismo. Le amministrazioni, assetate di potere e assecondate da potentati senza pudore, vogliono a ogni costo rovesciare i modi di pensare e di decidere tradizionali sottoponendo le popolazioni a una frenesia rivoluzionaria. La minima ribellione porta inevitabilmente all'emarginazione, alla messa al bando e fa del colpevole un fuorilegge. Il discorso che circola si appoggia su diversi concetti: ragion di Stato, Unità, Legalità, e così via.

In un tale contesto la ribellione vandeana era inevitabile. Di fatto, cos'è successo fra il 1789 e il 1793, anno dell'insurrezione, che spieghi un tale cambiamento? Devono essere addotte diverse ragioni insieme come il non rispetto delle promesse: diminuzione delle imposte, riduzione della coscrizione, abolizione della *corvé*, trasformata in requisizioni arbitrarie e abusive, senza naturalmente dimenticare la persecuzione nei confronti del clero, simbolo della resistenza all'oppressione e in ogni caso fonte di un reale contro-potere. La persecuzione del clero comincia molto presto, a partire dalla fine del 1789. Si manifesta in diversi modi: amministrativi, finanziari, politici. La Costituzione Civile del Clero, del 12 luglio 1790, si ritiene sia stata fatta per dare un quadro giuridico all'insieme di queste misure. Si deve notare che, in genere, i sacerdoti accettano molto bene la nazionalizzazione dei beni della Chiesa: « *alla scuola di un Dio povero, anche noi abbiamo imparato a fare sacrifici* », dichiara il parroco di Sainte Lumine de Coutais, Chevalier, ex deputato agli Stati Generali. Ma l'intervento dello Stato in campo spirituale è rifiutato così come quello in campo liturgico, di cui è esempio la proibizione di incensare. Alcuni vescovi, come quello di Luçon, propongono perfino la separazione della Chiesa e dello Stato. Il potere legislativo, mirando alla scristianizzazione, rifiuta e il 27 novembre 1790 passa all'offensiva con il giuramento costituzionale. In un tale contesto i poteri locali e le associazioni, per provare la loro fedeltà ed eventualmente stimolare le energie timide, vanno oltre gli ordini ricevuti e mettono in opera tutto un insieme di misure vessatorie e repressive come l'incarcerazione dei sacerdoti non

giurati, e così via. Si organizzano vere e proprie cacce all'uomo collegate a premi. Alcuni gendarmi e militari arrivano fino a travestirsi. Da quel momento si assiste a una separazione delle comunità in due gruppi ferocemente opposti, l'uno all'origine stessa della repressione, l'altro in difesa dei sacerdoti refrattari. Con la conseguente clandestinità si producono nuove abitudini e nuove strutture, che permettono a movimenti di resistenza e di guerriglia di funzionare mentre tutto diventa pretesto di dispute.

La rottura diventa definitiva nel marzo del 1793 con la legge Jourdan, che prevede l'arruolamento forzato di trecentomila uomini per difendere la patria assediata. Le popolazioni sono costrette a una scelta assurda: o si arruolano sotto le bandiere di un regime odiato, eventualmente perseguitando i sacerdoti refrattari e comunque lasciando le popolazioni indifese di fronte al potere abusivo dello Stato mentre gli stessi agenti della repressione, funzionari, sindaci, ufficiali municipali, e così via, sono esentati; oppure si ribellano e in questo modo diventano fuorilegge. La scelta era resa più facile in quanto la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* aveva una portata che i costituenti non avevano supposto, dal momento che con l'articolo 35 prevedeva la resistenza all'oppressione: « *Quando il governo viola i diritti del popolo, l'insurrezione è, per il popolo e per ogni parte di esso, il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri* ». In questo dramma vanno distinte due grandi tappe. La prima va dal marzo del 1793, mese dell'insurrezione, al dicembre dello stesso anno e più precisamente ai giorni 21 e 23 dicembre, data dell'annientamento militare dei vandeani a Savenay: si tratta anzitutto di una guerra civile, certamente atroce, ma anzitutto guerra civile. La cosa è completamente diversa a partire dalla fine del mese di dicembre: in questo secondo periodo si realizza l'applicazione fredda del genocidio i cui princìpi sono stati enunciati molto presto, sembra dal maggio del 1793. Il 1° agosto seguente la dichiarazione in forma di decreto è ancor più solenne: secondo l'articolo VI « *dal ministero della Guerra sarà inviato materiale combustibile di ogni sorta per incendiare i boschi, i boschi cedui e le ginestre* », secondo l'articolo VII « *saranno abbattute le foreste, i ripari dei ribelli saranno distrutti; i raccolti saranno tagliati dalle compagnie di operai per essere trasferiti nelle retrovie dell'esercito; e il bestiame sarà requisito* »; l'articolo XIV « *dichiara che i beni dei ribelli della Vandea appartengono alla Repubblica* », e così via. Alcuni giorni dopo seguono diversi regolamenti, poi votati dalla Convenzione, che

decidono di sterminare la popolazione: « *La Vandea deve essere un cimitero nazionale* », esclama Turreau.

Questo fine si impone sia ai dirigenti sia agli esecutori. Robespierre se ne vanta di fronte al Comitato di Salute Pubblica: « *Bisogna soffocare i nemici interni della Repubblica oppure perire con essa; in questa situazione la prima massima della vostra politica deve essere che si guidi il popolo con la ragione e i nemici del popolo con il terrore* [...]. *Questo terrore è soltanto la giustizia pronta, severa, inflessibile* ». Il genocidio si iscrive in questa logica e la Convenzione lo proclama clamorosamente: « *Soldati della libertà, bisogna che i briganti della Vandea siano sterminati* ... ».

L'applicazione segue senza nessuna possibilità di compromesso: « *Nessuna grazia per i cospiratori* ». Donne e bambini sono condannati con aggravanti: le prime in quanto « *solchi riproduttori sono tutte mostri* », i secondi sono anch'essi pericolosi in quanto briganti oppure sulla via di diventarli. Lequinio esige di non far più prigionieri: « *Se mi è permesso di dirlo* — proclama alla Convenzione —, *vorrei che si adottassero le stesse misure in tutti i nostri eserciti; nel qual caso, poiché i nostri nemici ci renderebbero lo stesso trattamento, sarebbe finalmente impossibile essere vigliacchi... Questo è indispensabile in Vandea, se volete farla finita* ... ». I patrioti non sono più risparmiati: d'altra parte, come spiega Carrier, non ve ne sono più: « *Posso assicurarvi che in Vandea non è più rimasto un solo patriota. Tutti gli abitanti di questa regione hanno avuto una parte più o meno attiva in questa guerra* ». E poi bisogna eliminare questa « *razza maledetta* ». Gaudin, che protesta di fronte a questa reazione partigiana, è minacciato di sanzione dalla Convenzione. « *La guerra* — continuano a ripetere i membri della Convenzione — *finirà soltanto quando non vi sarà più nessun abitante in questa terra disgraziata* »...

Restano da mettere in opera i mezzi. Si devono distinguere tre tappe: la prima corrisponde soprattutto all'enunciazione di idee come il minare il suolo, l'avvelenare l'acqua e l'alcool con l'arsenico oppure l'aria utilizzando « *suffumigi* ». In quest'ultimo caso vengono realizzati esperimenti sciagurati su montoni nei prati a Ponts-de-Cé, sotto la supervisione del farmacista angevino Proust, che inventa una palla contenente « *un lievito capace di rendere mortale l'aria di tutta una zona* ».

Allora i mezzi chimici vengono abbandonati per misure

empiriche efficaci come la ghigliottina, soprannominata «*il rasoio nazionale*», «*il mulino a silenzio*», la «*santa madre*», la pallottola, la baionetta e il calcio del fucile. Ma, come confessano anche generali, l'uso di questi mezzi è nello stesso tempo troppo costoso, troppo lento e quindi inefficace. Restano le risorse d'ampia portata fra cui le prigioni o i campi chiamati «*le anticamere della morte*», le «*debbiature*» e gli annegamenti, individuali, a due, in questo caso chiamati «*matrimoni repubblicani*» — si tratta di unire nudi, in posizioni oscene, un uomo e una donna, di preferenza il padre e la madre, il fratello e la sorella, il padre e la figlia, un parroco e una religiosa —, oppure collettivi. La procedura è semplice: si ammucchia il carico umano su una vecchia imbarcazione dotata di un certo tipo di portelli; una volta al largo li si fa volare in pezzi a colpi di scure: l'acqua irrompe da tutte le parti e in qualche istante tutti i prigionieri sono annegati. Quelli che ne escono vivi sono immediatamente colpiti a colpi di sciabola — da cui il nome di «*sciabolate*» inventato da Grandmaison — dai carnefici che dalle loro imbarcazioni leggere assistono a «*questa deportazione verticale nella vasca da bagno nazionale*», cioè nella Loira, chiamata anche il «*gran bicchiere dei bigotti*», oppure il «*battesimo patriottico*». Si è pure tentata l'asfissia in battelli ermeticamente chiusi, ma il rantolo dei morenti disturba i rivieraschi.

I rapporti giornalieri dei generali e dei commissari alla Convenzione e al Comitato di Salute Pubblica rendono superfluo ogni commento: ecco quanto scrive Turreau il 24 gennaio 1794: «*Le mie colonne hanno già fatto meraviglie; non un solo ribelle è sfuggito alle loro ricerche... Se i miei intendimenti sono realizzati, entro quindici giorni in Vandea non esisteranno più né case, né rifornimenti, né armi, né abitanti. Bisogna che tutto quanto esiste in Vandea di boschi, di alberi d'alto fusto sia abbattuto*». D'altra parte gli ordini della Convenzione si fanno più pressanti: «*Uccidete i briganti invece di bruciare le fattorie, fate punire i vigliacchi e quanti fuggono e schiacciate completamente questa orribile Vandea... Combinate i mezzi più sicuri per sterminare tutto di questa razza di briganti*».

Vi è anche chi si stupisce di questa violenza come il commissario Lequinio: «*La violenza carnale e la barbarie più spinta si sono riscontrate ovunque. Si sono visti militari repubblicani usare violenza a donne ribelli su mucchi di pietre lungo le grandi strade, ucciderle con il fucile e con il pugnale allontanandosi dalle loro braccia; se ne sono visti altri portare bam-*

bini al seno sulla punta della baionetta o della picca che aveva infilzato con uno stesso colpo la madre e il bambino »... Secondo l'ufficiale di polizia repubblicano Gannet, Amery fa accendere forni e « *quando sono ben caldi, vi getta le donne e i bambini. Gli abbiamo fatto rimostranze* — prosegue —; *ci ha risposto che in questo modo la Repubblica voleva far cuocere il suo pane. All'inizio si è condannato a questo genere di morte le donne dei briganti e non abbiamo detto molto; ma ora le grida di questi miserabili hanno talmente divertito i soldati e Turreau che hanno voluto continuare questi piaceri. Mancando le femmine dei monarchici, si sono rivolti alle spose dei veri patrioti ed esse erano colpevoli soltanto di adorare la nazione* »... Ad Angers si concia la pelle delle vittime: « *Il citato Pecquel, chirurgo maggiore del 4° battaglione delle Ardenne* — spiega Claude-Jean Humeau in una dichiarazione del 6 novembre 1794 — *ne ha scorticati trentadue. Voleva costringere Alexis Lemonier, pellettaio ai Ponts-de-Cé, a conciarne la pelle. Le pelli furono portate da un tale Langlais, conciatore, dove un soldato le ha lavorate. Queste pelli sono da Prud'homme, pellicciaio* ». Sempre ad Angers, il consiglio generale decide « *che le teste di tutti i briganti morti sotto le mura di questa città saranno tagliate e disseccate per poi essere messe sulle mura. Il laboratorio della scuola di chirurgia di questa città è stato indicato per fare questo lavoro* »... Di fronte al castello di Clisson, il 5 aprile 1794, i soldati del generale Crouzat bruciarono centocinquanta donne per estrarne barili di grasso: « *Facevamo buchi per terra* — spiega uno dei soldati — *per piazzare delle caldaie e poter ricevere ciò che cadeva; avevamo messo delle sbarre di ferro su queste donne, ...poi ancora sopra c'era il fuoco* »... Questo grasso è destinato agli ospedali di Nantes e ai militari.

Carrier si protegge dal sia pur minimo senso di magnanimità «*Non ci si venga dunque a parlare d'umanità verso questi feroci vandeani; saranno tutti sterminati; le misure adottate ci assicurano un rapido ritorno alla tranquillità in questo paese, ma non bisogna tralasciare un solo ribelle, perché il loro pentimento non sarà mai sincero...* ».

Tre strutture sono incaricate di portare a termine le operazioni: le colonne infernali, la cui partenza è fissata per il 21 gennaio 1794 e che hanno lo scopo di attraversare da un capo all'altro il paese insorto e di fare in modo che « *nulla sfugga alla vendetta nazionale* »; la flottiglia sulla Loira, composta da quarantun bastimenti e che doveva « *ripulire le rive del fiume* »: essa conduce operazioni brevi e rapide; e il comitato di

sussistenza, creato il 22 ottobre 1793, il cui obiettivo è di raccogliere per conto della nazione tutto il bestiame, le vettovaglie, e così via, senza dimenticare le proprietà immobiliari proscritte e abbandonate al fine di « *portare l'ultimo colpo* »...

Quindi l'olocausto si accompagna alla rovina totale del paese: « *Per il ministro Barère si tratta di spazzare con il cannone il suolo della Vandea e di purificare con il fuoco* », « *patriottico* », come ironizza Lequinio.

I generali, con orgoglio e con una gioia non dissimulata, fanno essi stessi il rapporto delle operazioni: « *Si farà molta strada in queste terre prima di incontrare un uomo oppure una capanna. Abbiamo lasciato dietro di noi soltanto cadaveri e rovine* »...

Nell'aprile-maggio del 1794 la Convenzione si dice « *tranquillizzata* »: « *L'idra ripugnante* » della Vandea « *non può più parlare di contro-rivoluzione dal momento che per essa si tratta soltanto di sopravvivere* »...

Il 17 brumaio dell'anno I, Merlin aveva proposto ai membri della Convenzione di cancellare « *il nome di Vandea dalla lista dei dipartimenti per sostituirvi quello più evocatore di "dipartimento Vendicato"* », misura applicata qualche mese dopo. I deputati rinviano questo « *bel progetto benché semplice e facile da eseguire* » al Comitato di Salute Pubblica perché, come spiega Fyau — rappresentante della Vandea — sembra loro troppo precipitoso: « *Se i briganti della Vandea non esistessero più, come da tempo ci si compiace di dire, voterei l'adozione degli articoli presentati da Merlin. Ma non bisogna nasconderselo, i briganti esistono ancora... Il progetto di Merlin è bello ma, per dargli esecuzione, bisogna che i rappresentanti del popolo siano accompagnati da eserciti. Non si è assolutamente incendiato abbastanza in Vandea, bisogna che per un anno nessun uomo, nessun animale trovi da vivere su quel suolo. Le colonie che inviereste costerebbero forse nuovi sacrifici da affrontare* ... ».

E questo genocidio, malgrado le intenzioni, non è condotto a termine soltanto a causa « *della debolezza dei mezzi* ». Turreau se ne dice « *disperato* » perché gli riesce insopportabile vedere « *sospettato il suo zelo* » e il suo « *pensiero* ». Quel che è peggio, le truppe, costituite in maggioranza da volontari detti « *teste di morto* » dal nome della loro insegna, sono lente, indisciplinate e ossessionate dal saccheggio. Lequinio si lamenta

perché « *sovente esso è portato al massimo. Molti soldati semplici hanno messo insieme più di cinquantamila franchi. Se ne sono visti coperti di gioielli fare ogni genere di spese con una mostruosa prodigalità* ». Queste truppe, ufficiali compresi, carichi di ricchezze di ogni tipo, divengono di conseguenza sempre meno efficaci nella misura in cui penetrano nell'interno del territorio e incontrano una certa resistenza, anche leggera cioè individuale. Si veda il caso di Luc. Le due colonne di Cordelier, dopo «*ricerche scrupolose*» che permettono loro di «*portare alla luce con poca fatica tutta una covata di bigotti che brandivano le loro insegne del fanatismo* », 564 persone, sono prese dal « *panico* » alla vista di tre cavalieri vandeani: « *La colonna* [detta di Martincourt] *trascinò con sé quella* [detta di Crouzat], *che non aveva ancora sparato nemmeno un colpo di fucile... di modo che, invece di schiacciare il nemico* — confessa Cordelier — *sono stato costretto a riprendere posizione soltanto a Léger* », che è a nove chilometri dal posto.

A questo punto si impone un bilancio: la Vandea militare — costituita a nord dai dipartimenti delle Due Sèvres e della Vandea e a sud dai dipartimenti del Maine et Loire e della Loira Inferiore, cioè 773 comuni ripartiti su 10.000 chilometri quadrati — ha perso globalmente quasi il 15% della sua popolazione — 117.257 persone su 815.000 —, gran parte a causa della repressione, e circa il 20% delle proprietà immobiliari registrate — 10.309 case su 53.273 —; certe terre sono più colpite di altre: Bressuire nelle Due Sèvres perde l'80% dei suoi immobili, Cholet quasi il 40% della sua popolazione.

Le guerre di Vandea costituiscono dunque una pagina particolarmente drammatica della storia di Francia, che i governi successivi, con l'eccezione paradossale di Napoleone I, hanno emarginato, cioè ridotta al silenzio. I contemporanei hanno volontariamente minimizzato gli accadimenti: solo i principali colpevoli del genocidio sono condannati a morte; gli altri, pur essendo provata la loro complicità, sono rilasciati « *non avendolo fatto con intenzione criminale* ». La Restaurazione, disturbata dalla contestazione sovversiva e dalla violenza della guerra, in nome dei principi enunciati nel quadro della carta del 1814, ha preferito dimenticarla. D'altra parte i repubblicani trovano estremamente imbarazzante ammettere che il governo abbia dovuto, in piena Rivoluzione, firmare trattati con poteri insurrezionali ai quali, in quel modo, conferiva un certo riconoscimento. Quanto ai militari, troppo spesso battuti in aperta campagna, la guerriglia vandeana ha posto loro un problema tec-

nico e intellettuale che hanno padroneggiato male. D'altronde un buon numero di generali, e non fra i minori, hanno abbandonato, come Dumas padre, Bard che rifiuta di «*procedere a massacri organizzati*», oppure Kléber che «*lascia il suo comando di fronte alle esigenze selvagge del Comitato di Salute Pubblica*». A questo erano spinti da alcuni generali disgustati da tutto quel sangue, come il generale di brigata Danican, che scrive a Bernier: «*Il 20 ottobre 1794 è un anno che grido contro tutti gli orrori dei quali sono stato disgraziatamente testimone. Diversi cittadini mi hanno preso per uno stravagante... ma dirò e proverò, quanto si vorrà, che ho visto massacrare vecchi nei loro letti, sgozzare bambini al seno delle loro madri, ghigliottinare donne gravide e anche il giorno dopo il parto, che ho visto bruciare enormi magazzini di grano e di derrate di ogni genere... Le atrocità che sono state commesse sotto i miei occhi hanno talmente afflitto il mio cuore da non rimpiangere la vita... Lo dirò in faccia ai cannibali...*».

Dunque, queste rappresaglie non corrispondono a quegli atti spaventosi ma inevitabili che possono aver luogo con l'accanirsi dei combattimenti di una guerra lunga e atroce, bensì a massacri premeditati, organizzati, pianificati, commessi a sangue freddo: massicci e sistematici con la volontà cosciente e proclamata di distruggere una ben determinata regione, e di sterminare tutto un popolo, preferibilmente donne e bambini, per estirpare una «*razza maledetta*» giudicata ideologicamente irrecuperabile, il che costituisce il fondamento stesso di un genocidio.

REYNALD SECHER

APPENDICE

PADRE SEMERIA, « BREBIS GALEUSE »

I veri « Saggi... clandestini » (1912-1915)

(parte ottava)

« EQUIVOCO MORTO - SEPOLTO VIVO »
IL MODERNISMO SECONDO LA « BREBIS GALEUSE » - IV

IL MIRACOLO

a) *Una premessa metodologica.*

Finora, nell'esposizione del pensiero di padre Semeria in esilio, ho tenuto conto delle accuse che gli vennero fatte di volta in volta sui vari argomenti, e ho cercato di verificare tali accuse servendomi delle indicazioni bibliografiche, dei riferimenti alle opere semeriane individuati da padre Gentili. Intendevo, così facendo, procedere con serietà scientifica ubbidendo ad un elementare dovere di giustizia, ma anche soddisfacendo ad un legittimo ed esplicito desiderio della *brebis galeuse* la quale invocava dai suoi superiori un confronto diretto tra le accuse propalate dai fogli della « stampa nera » e il suo pensiero autentico, tra « l'elenco [delle accuse] da una parte — come diceva lui — e il mio libro [*Scienza e fede*, principalmente] dall'altra » (1), prima che si condannassero ufficialmente le sue idee e si procedesse ad ulteriori restrizioni della sua attività dopo la sospensione dalla predicazione e dalle lezioni nella « sua » scuola superiore di religione.

---

(1) A. GENTILI, *P. Giovanni Semeria nella crisi modernistica (1907-1919)*, dattiloscritto, 1985, II.

E ho fatto bene. Questa della verifica è una metodologia senz'altro corretta e valida, che andrà condivisa e continuata, estesa a tutto il pensiero del Barnabita pubblicato tra il 1900 e il 1915 circa e a tutti i fondi archivistici anche di recente scoperti e non ancora esplorati, da chi ha a cuore la causa del Servo di Dio. Ma è una metodologia, e l'ho dovuto sottolineare più d'una volta nel corso di questa mia ricerca, dai risultati ancora oggi insoddisfacenti per l'incompletezza degli elementi a nostra disposizione: i riferimenti bibliografici finora reperiti, non senza meritoria fatica, non sono completi, né sempre puntuali e pertinenti. Aggiungo, che per gli scopi che mi prefiggo ora, tale metodologia è anche inutile, grazie alla *Pascendi.*

A me interessa qui far conoscere il pensiero della *brebis galeuse,* quello segreto ma vero ed autentico, non quello palese ma *ad usum superiorum* dei saggi pseudoclandestini riediti dal padre Argenta; e contribuire alla ricostruzione meno generica e meno agiografica possibile, meno di quanto non si sia fatto finora, delle situazioni esistenziali del Barnabita in esilio. Si tratta di un pensiero, autentico e contrastato, e di situazioni, concrete e penosissime, che, non dimentichiamolo!, lo portarono dapprima alla tentazione della disobbedienza e poi a quella « orribile » del suicidio; proprio mentre i superiori, il card. De Lai e padre Vigorelli in particolare, — fino a che punto ignari o illusi? —, s'aspettavano che procedesse alla promessa revisione delle sue idee « su molte ma molte cose » e operasse una vera e propria « conversione ». Per questi miei scopi non è necessaria la verifica delle accuse anteriori al 1912 attraverso l'analisi delle opere incriminate. Lo dimostro.

È stato detto che quello tra il Barnabita « scomodo » — intelligentissimo al dire di tutti, poco simpatico ad alcuni, pecora rognosa e contagiosa per altri — e l'autorità ecclesiastica o i teologi tradizionalisti del suo tempo, fu « un dialogo fra sordi », uno scontro tra due mentalità inconciliabili in un mondo in evoluzione (2). È vero. E il dialogo continuò ad essere tra sordi e lo scontro continuò ad essere insanabile per tutto l'esilio: solo dopo il 1919 padre Semeria « rientrerà nel coro », cantando all'unisono con gli altri, uniformandosi all'opinione comune. Segni finora trascurati di questa incomprensione furono anche l'*imprimatur* dei suoi libri e le prove o citazioni dalle sue opere delle accuse mosse contro di lui. Essi, l'*imprimatur* e le prove, non venivano intesi allora alla stessa ma-

(2) A. GENTILI, *P. Giovanni Semeria* cit., I, pag. 164.

P. G. Semeria: *O res mirabilis!*, pag. 2.

niera dal Barnabita, dall'autorità ecclesiastica e dai teologi tradizionalisti. Dell'*imprimatur* ho già detto: padre Semeria non riusciva a capacitarsi come potessero essere criticati e minacciati addirittura di messa all'indice, con evidente oltraggio al Maestro dei Sacri Palazzi e ai superiori dei Barnabiti, libri preventivamente visti, corretti ed approvati dalle competenti autorità religiose, romane e dell'ordine. Ma egli ignorava, o fingeva di ignorare?..., che la *Pascendi* aveva squalificato esplicitamente l'*imprimatur*, sospetto d'essere spesso rilasciato *nimia fiducia de auctore concepta*. Lo stesso discorso vale anche per le prove delle accuse. Il Barnabita continuava con sempre più accorato accanimento, ma anche sempre meno ascoltato, ad esigere precise citazioni bibliografiche dalle sue opere a sostegno delle accuse contro il suo pensiero, appellandosi anche al criterio usato per le proposizioni rosminiane censurate nel *Post obitum*: ma pure in questo la *Pascendi* gli dava torto, legalizzando preventivamente il comportamento dei suoi accusatori, liberi di accusare senza provare, e smentendo nel 1907 — perché? — il criterio del 1887. L'enciclica piana, così puntuale nello smascherare la polimorfa eresia modernistica, aveva denunciato, tra i peggiori e i più deleteri errori dei modernisti, anche la loro pretesa di documentazione bibliografica delle accuse, la loro esigenza di misura e moderazione nell'uso del potere da parte del magistero ecclesiastico, il loro rifiuto dell'esercizio ecclesiastico di tale potere perché « tirannico » nell'esame segreto e nella condanna senza appello di un libro, l'autore cioè ignaro e impossibilitato a spiegare e a difendersi. Ecco il testo della *Pascendi*: *Nam de doctrinali et dogmatica potestate longe peiora ac perniciosiora, quae sentiunt* [*modernistarum scholae*]. *De magisterio Ecclesiae... Similiter in usu ipso potestatis modus temperatioque sunt adhibenda. Librum quemlibet auctore inscio notare ac proscribere nulla explicatione admissa, nulla disceptatione, tyrannidi profecto est proximum* (3).

Era inutile che padre Semeria si agitasse tanto nell'esigere le prove delle accuse, che padre Vigorelli timidamente le richiedesse al papa per facilitare le spiegazioni e le difese dell'accusato, che lo stesso Benedetto XV ne giustificasse l'assenza con una scusa (« le citazioni richieste riguardavano in massima il libro *Scienza e fede* » ...): c'era la *Pascendi*!, e una volta tanto non c'entrava né la grettezza né l'ignoranza dei vari Cavallanti e dei vari Colletti. Bisognerà pazientare sessant'anni prima di vedere riconosciute le buone ragioni di padre Se-

---

(3) DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 1957, n. 2093.

meria e di altri come lui: solo il 14 giugno del 1966, dopo il Concilio Vaticano II, la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, nella notifica *Post litteras apostolicas "Integrae servandae"*, stabiliva che, *si autem doctrinae ac opiniones quovis modo evulgatae prodierint, quae fidei ac morum principiis adversentur, et eorum auctores ad errores corrigendos humaniter invitati id facere noluerint, S. Sedes iure et officio suo utetur ad talia scripta etiam publice reprobanda* (4). (E qualcuno si chiederà se certi atteggiamenti, confluiti nella *Pascendi,* non debbano fare il paio con lo spirito del *sodalicium pianum* di mons. Benigni, aspramente biasimato più tardi dal card. Gasparri) (5).

Anch'io ritengo inutile, qui, verificare le accuse antisemeriane anteriori all'esilio. A proposito del miracolo — come anche fra poco farò a proposito della storia delle religioni e del messaggio etico di Gesù — mi limiterò a citarle, queste accuse, quando ci dovessero essere, ed esporrò principalmente il pensiero inedito della *brebis galeuse,* con qualche accenno ad eventuali palinodie successive.

b) *La teoria del miracolo della « brebis galeuse ».*

Tra le 38 accuse lanciate dal Cavallanti nel 1908 contro padre Semeria ci sono anche le seguenti:

> *3) - Egli critica e condanna la scolastica..., che ha ancora la pretesa (!) di volere, conforme all'insegnamento di Cristo e della Chiesa, dimostrare la divinità del cristianesimo con i criteri esterni e storici, quali sono: il miracolo e la profezia.*
>
> *7) - I miracoli lasciano sempre l'adito ad una probabilità contraria, all'illusione. Gli antichi accettavano il miracolo, perché non avevano idea delle leggi fisse ed immutabili di natura* (6).

In pratica, se non vado errato, qui si fanno negare dal Barnabita non solo quelle che noi chiamiamo le funzioni significative del miracolo, proclamate dal Vaticano I e che riassumeremo fra poco, ma anche la realtà e l'esistenza stessa di esso, nell'affermazione della probabilità contraria e nel ricorso all'illusione e all'ignoranza scientifica. A parte la forma lette-

(4) *A.A.S.*, 58 (1966), pag. 445.

(5) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria,* Fonti e documenti, IV, 1975, pag. 208, nota 476.

(6) ID., *ib.*, pagg. 515-516.

raria, (padre Semeria non « condanna e critica la scolastica » perché agisce « conforme all'insegnamento di Cristo e della Chiesa »...: la contestazione dell'« errore » semeriano o la si introduce sempre, in tutte le proposizioni, o non la si introduce mai), aveva ragione il Cavallanti?

O res mirabilis! è un saggio inedito della *brebis galeuse* sul miracolo. Autografo senza firma è anche senza data, ma lo colloco nel 1913 o nei primi mesi del 1914. Comunque è del periodo dell'esilio belga che, iniziato nel settembre del 1912, termina nel giugno del 1914 quando, per padre Semeria, con le vacanze incominciò anche il suo forzato soggiorno in Svizzera per lo scoppio della prima guerra mondiale e l'invasione tedesca del Belgio.

Mi convincono della datazione che ho proposta, oltre alle solite analogie grafiche (scrittura minutissima, fogli di carta vergatina, ...) la collocazione archivistica originaria, cioè il suo inserimento tra le carte semeriane certamente dell'esilio nel fondo a mia disposizione e, più che altro, la costatazione che il vezzo tipico del Barnabita d'incominciare le righe sempre più a destra, progressivamente dall'alto verso il basso, evidentissimo e molesto negli Anni Venti, qui è ancora solo iniziale, solo accennato e quasi inavvertibile (si veda, ad esempio, la contemporanea pagina di *Autorità e libertà nel campo religioso* riprodotta in RENOVATIO 2/1989, pag. 292).

O res mirabilis! è fortemente polemico: anche per questo motivo, probabilmente, la fida e prudente Ida Novi o l'altro traslitteratore semeriano, il maestro genovese Barucci — tra i due correva una certa gelosia di mestiere, documentata da un foglietto volante del « Servo degli orfani »... — non lo trascrissero per la pubblicazione. La *vis polemica,* oltre che dalle solite continue critiche da parte dei teologi tradizionalisti, potrebbe essere stata esasperata anche nel Semeria dall'atteggiamento verosimilmente filolurdiano dell'ambiente francofono in cui questi era costretto a vivere?

Non sembri strana questa mia domanda. Nei miei inediti dell'esilio padre Semeria non mi pare particolarmente affascinato da quanto sentiva che accadeva, e almeno una volta vide personalmente che accadeva, intorno alla grotta di Massabielle. Nel maggio del 1914 vi si recò in pellegrinaggio: a mio parere lo animava lo stesso spirito, da *brebis galeuse,* col quale s'era recato in Terrasanta l'anno precedente. Se il ripercorrere gli itinerari di Gesù e il fermarsi nei luoghi dei detti e dei fatti del Salvatore, non gli aveva impedito — nonostante la grande

commozione che gli imprestano gli agiografi —, di commemorare contemporaneamente il cinquantenario della *Vie de Jésus* di Renan nel modo che sappiamo (7), e che rivedremo fra poco, il viaggio nella terra di Bernadette fu anche l'occasione per lui di rivedere e di ossequiare il « vescovo dei modernisti » mons. Lacroix — non so con quanta soddisfazione dei suoi superiori —, e di negare, su provocazione di costui, da conferenziere e in privato, quell'esistenza della libertà di pensiero per i cattolici all'interno della Chiesa, che aveva difeso da predicatore, « dal pulpito » della cattedrale di Cremona nel 1904. In genere non ha molta simpatia per i devoti di Lourdes. Nel saggio *Prezzolini in trappola*, del 1913 (8), dimostra di comprendere, se proprio si vuole, ma razionalisticamente di non tenere in grande considerazione, « la vecchierella che prega la Madonna di Lourdes per il nipotino malato »: essa « non è una figura sublime, civile, no, perché quella preghiera è egoistica... Il demonietto critico può agitarsi in noi anche davanti a quella vecchierella; anzi può diventare un *daimon* nel bel senso greco, uno spirito superiore, spirito veramente scientifico, fatto di amore per la verità ... » (ecco il razionalismo semeriano). Probabilmente, e sempre nel 1913, in *Quello che ancora oggi si pensa dell'inferno*, alludeva a Bernadette oltre a santa Margherita Alacoque, mentre squalificava la pietà cattolica che si era andata formando al suo tempo, da quando, cioè, « le forme più sensibili vi presero il sopravvento, da quando le visioni di una o più donne sostituirono l'austera maschia meditazione del Vangelo ... » (9). E in fine con ironia, come si vedrà, in *O res mirabilis!* parla di quelli tra noi — « e parrebbero essere i più religiosi » — i quali si recano a Lourdes per « guarire da una sinovite al ginocchio ... ».

Si potrebbe riassumere il pensiero del Barnabita sul miracolo, anticipando il giudizio su di lui in proposito, nella famosa frase che introduce la trasposizione cinematografica del fortunatissimo *Das Lied von Bernadette* di Franz Werfel, e cioè: « Per chi crede nessun miracolo è necessario; per chi non crede nessun miracolo è sufficiente »? Non direi.

La *brebis galeuse* non poteva non aver letto *Lourdes* di Émile Zola del 1894, non poteva non conoscere il dramma religioso di Pietro Froment: forse ne condivideva il giudizio circa la guarigione di Maria Guersaint; non poteva conoscere il *Viag-*

(7) « Renovatio », 3/1988, pag. 463 e ss.

(8) « Renovatio », 2/1988, pag. 325 e ss.

(9) « Renovatio », 1/1989, pag. 101 e ss.

gio a Lourdes di Alexis Carrel, ancora inedito nel 1913, ma non sembra nemmeno al corrente delle polemiche giornalistiche provocate in Francia subito dopo il 1903 ed alimentate a lungo dalle dichiarazioni di "Luigi Lerrac": non condivideva il giudizio del futuro Premio Nobel per la medicina (1912) circa la guarigione di Maria Ferrand da una peritonite tubercolare?

Il Barnabita in esilio impernia la sua concezione del miracolo, che non è « né antica, né moderna, ma eterna » perché evangelica, secondo lui, su *Gv* 14, 12 (*Amen, amen dico vobis: qui credit in me, opera quae ego facio et ipse faciet et maiora horum faciet*), rinforzato da *Gv* 4, 48, il Giovanni del *Libro dei segni* (C. H. Dodd) (*Nisi signa et prodigia videritis, non creditis*), da *I Cor* 1, 22 (*Iudaei signa petunt*), da *Mt* 12, 39 e 16, 4 (... *generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei nisi signum Ionae prophetae*) e dal parallelo *Lc* 11, 29, « contaminati » da *At* 2, 40 nella sostituzione di *prava* a *mala*, e letti esegeticamente in maniera non sempre corretta.

Ecco il pensiero della *brebis galeuse*:

O RES MIRABILIS!

Sul miracolo, tema così arduo e che pare tanto nuovo, una grande luce mi pare che venga dal Vangelo. Il torto di una teologia falsa e imperfetta fu di dimenticare quella luce, di non accoglierla almeno in tutta la sua ampiezza, di contrastarla anche in tutto o in parte. Il vanto di una buona e sana teologia è la docilità intiera a quella luce, cercata amorosamente nella sua ampiezza, attivamente accolta. Una teoria evangelica del miracolo si trova essere per un sublime incanto la più moderna cosa e la più antica, né moderna né antica in realtà... eterna.

Gesù combatte in materia di miracoli due idee o teoriche: la teorica del miracolo strepitoso, aggiungiamo del miracolo cercato oltreché curiosamente con spirito inerte, per dispensare noi dall'agire; combatte pure la teoria del miracolo generatore automatico e infallibile della fede.

I Giudei erano, non dimentichiamolo, cercatori di miracoli; e la cosa fu, con biasimo, notata da Paolo e da Giovanni: *Iudaei signa petunt* dice Paolo ed è il vizio dei Giudei analogo al vizio dei pagani che *sapientiam quaerunt*. La stessa avidità è rimproverata ai Giudei in Giovanni, *nisi signa et prodigia videritis non creditis*. Ma al concetto di Paolo e Giovanni fa riscontro la parola di Gesù: *generatio prava et adultera signum petit et signum non dabitur ei nisi signum Ionae prophetae*.

Notiamo passando questa armonia della tradizione vetustissima (Sinottici) e delle prime elaborazioni teologiche (Paolina e Giovannea).

I Giudei sono cercatori di miracoli, perché è così *bello* ed essi quindi li cercano *strepitosi*; è così *comodo*! ed essi quindi li cercano *utili*. Vogliono, vorrebbero un Messia sospeso tra cielo e terra (2ª tentazione del deserto); vorrebbero un Messia dispensatore di pane, di beni materiali, quei medesimi che ogni uomo può col suo lavoro procurare a sé stesso.

Gesù contrasta evidentemente sicuramente a questo spirito: lo vince come si vincerebbe una tentazione. Un Dio che diverte la umanità con spettacoli o che serve i comodi della umanità e ne fomenta l'ozio, questo tutto gli pare mostruoso. La sua coscienza così religiosa vi si ribella; e nella ribellione noi sentiamo tutta la bellezza della sua anima; questa ribellione scava un abisso tra lui e il ciarlatano o anche solo il taumaturgo volgarmente considerato: operatore di cose mirabili al senso. Non perché troppo grandi ma perché troppo piccole queste opere strepitose sfuggono a Dio. E Dio non va tentato, non bisogna chiedere a Lui e quasi esigere ciò che Egli in sostanza ci ha già dato.

Non solo il miracolo strepitoso, tentanti (*sic*) Dio sono esclusi da Gesù, ma anche il miracolo generatore automatico della fede, il miracolo che la produce sicuramente, sempre e dappertutto, senza che il credente debba cooperare nulla del proprio. Il miracolo che abbarbaglia e conquide. Nel Vangelo questi miracoli li troviamo indarno. A tutti i miracoli del Vangelo si può sfuggire e realmente si sfuggì dai Farisei. Malgrado tutto essi non credono, e hanno le loro ragioni o pretesti per non credere; quando non sanno più altro spiegano il fatto mirabile e inesplicabile per loro, lo spiegano coll'intervento di Beelzebub. Egli è che per credere non basta vedere, bisogna interpretare, o vogliamo dire, non basta un veder materiale, da bruti; ci vuole il veder vivo; bisogna veder Dio nel fatto che ci sta dinanzi. E per trovar Dio in un fatto esteriore bisogna — non giova il negar questo — averlo nell'anima. Non si trova la bellezza di una melodia anche bellissima se non si ha il gusto musicale sveglio; non si trova Dio in nessun fatto divino, per quanto luminosamente tale, se non si abbia il senso religioso. A chi non vede e non sente Dio nelle sue opere e nelle sue parole che fanno poi una cosa sola, Gesù consiglia di purificare l'occhio dello spirito, proprio come consiglieremmo noi a chi non vedesse una bellissima luminosissima lampada elettrica. I puri di cuore veggono Dio dovunque Egli si manifesta... I puri di cuore; le anime sitibonde del Regno di Dio; le anime già educate a concepir questo Regno come si deve e quindi a concepir come si deve Dio; queste anime lo sentono il Regno venire in Gesù, queste e queste sole. Con questa cautela Gesù crede al miracolo, all'opera di Dio nella umanità oltre ogni umano pensiero e imaginazione, ci crede e la fede Sua insinua nei suoi discepoli. La fede di Gesù nel miracolo è proprio questo: fede nell'azione illimitata della bontà divina. Dio è buono oltre

quello che i piccoli cattivi uomini sanno imaginare. Non c'è cosa che da questa infinita Bontà l'uomo non possa e non debba attendere. Il torto di noi uomini, di quelli fra noi che paiono più religiosi, è di chiedere o aspettare dalla Bontà divina cose troppo *piccole*, sproporzionate per la loro piccolezza a quella Bontà. Sono così i miracoli che molti o narrano ottenuti o sperano conseguire da Dio. Al Dio-Bontà del Vangelo i nostri cristiani si contentano di chiedere quello, né più né meno, che i pagani aspettavano e chiedevano ai loro Dei: guarigioni di corpi, prosperità di affari, poco! E ci si dimentica o ci si disavvezza dal chiedere e sperare quelli che sono i veri beni, i grandi beni: sperare e chiedere più giustizia in questo mondo di iniquità, il trionfo della verità in questo mondo dell'errore, il trionfo dell'amore in questo mondo dell'odio. Che la guerra scompaia, che cessino le stridenti e scandalose diseguaglianze economiche tra opulenza e miseria, questo i Cristiani, molti Cristiani non chieggono più a Dio, da Dio non sperano, essi che vanno a Lourdes per guarire di una sinovite al ginocchio... Il Santo Cristiano in questo senso crede, crede sempre al miracolo, distinguendosi però così dall'incredulo scettico, come dal volgare credenzone, così da colui che non crede alla carità di Dio verso gli uomini, come da coloro i quali ci credono malamente.

Un'altra fede sorregge il Cristiano animo, l'animo educato alla scuola del Vangelo, fede nelle forze, energie straordinarie dello spirito. Lo spirito è la gran forza agli occhi del Vangelo e Gesù ha voluto trasfondere nella umanità questa convinzione: il forte nell'uomo è lo spirito, ed è forte di una forza prevalente, portentosa. La fede spirituale trasporta le montagne. Energia suprema in questo mondo dello spirito, energia capace di meraviglie indefinite, la carità, l'amore. Esso fa dei miracoli che nessuno può negare, tanto sono numerosi evidenti, di cui nessuno può contestare il carattere prodigioso tanto essi sono strani; di cui nessuno può negare il carattere *divino*, perché come non si sentirebbe un Dio-amore nelle opere dell'amore? Dio è Forza, l'*opus divinum* per eccellenza, il miracolo, è il miracolo, l'opera della forza: ma se Dio è carità, l'*opus divinum* non può essere che l'opera dell'amore. Nessuna critica storica negherà questo miracolo; nessuna critica scientifica potrà dissiparne l'aureola divina. La forza divina immediatamente operosa dietro e dentro un fenomeno è una teorica che sotto la pressione della scienza gradatamente si restringe. I primitivi videro Dio, Dio forza, dietro e dentro ogni fenomeno un po' straordinario della natura, dietro e dentro il temporale, il fulmine. A poco a poco questa concezione sparì: l'idea di un Dio operoso immediatamente e direttamente nel distendersi di una gamba, nel rimarginarsi di una piaga, è un residuo di quella vecchia idea, residuo però destinato, secondo ogni verosimiglianza, a scomparire; quello che non scomparirà è il Dio carità operosa nell'anima umana.

In questo senso noi possiamo, e in questo solo, realizzare la promessa profetica di Gesù, che i suoi discepoli farebbero opere anche più meravigliose di quelle che Egli aveva fatto. Sì, noi possiamo rinnovare ogni giorno il prodigio della carità, e fare sentire nei nostri fratelli la realtà di quel Dio-Bontà del quale noi siamo i ministri.

Riassumo: padre Semeria, attento come sempre alle critiche che si potevano muovere alla dottrina cattolica nei vari campi, ancora in polemica — *cela va sans dire* — con la teologia che « fu », cioè tradizionale, « falsa ed imperfetta », e sostenitore di una teologia « buona e sana » perché docile, amorosa e attiva nei confronti del Vangelo, scopre per così dire una teoria del miracolo « né antica né moderna, ma eterna », la quale emerge dal rifiuto, da parte della singolare « coscienza religiosa » di Gesù, del miracolo strepitoso, mirabile al senso, curioso ed egoistico, riguardante i beni terreni e la salute del corpo, e del miracolo generatore automatico della fede; innesta su questa sua teoria l'argomento del discernimento del miracolo e, chiarendone una sua nozione, ritiene che il miracolo fisico sia cosa troppo piccola e meschina per l'onnipotente bontà divina, limitato a cose che l'uomo potrebbe procurarsi da solo col suo lavoro o che Dio gli ha già concesso, e che sia frutto della nostra ignoranza scientifica; esalta le opere dello spirito, i prodigi della carità divina diffusa nei nostri cuori e della santità umana irradiante nel mondo; riconosce solo a queste ultime, che trova vaticinate da Gesù in *Gv* 14, 12 (*qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet*) e che proclama vincitrici incontrastate di ogni critica storica e scientifica, validità apologetica. All'origine di questa teoria c'era la volontà esplicita di evitare due atteggiamenti riprovevoli e diffusi, quello dell'« incredulo scettico » e quello del « volgare credenzone ».

Che dire di questa teoria? rispetta l'esatta nozione e le funzioni significative del miracolo secondo la dottrina cattolica? è veramente evangelica? potrebbe giustificare le critiche del Cavallanti?

Ricordiamo la mentalità religioso-scientifica di padre Semeria. Secondo lui il cristianesimo, nell'applicazione più o meno consapevole di *1 Pt* 3, 15 (*parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe*), deve essere sempre qualche cosa di vivo, tuffato anche culturalmente nella contemporaneità, preparato al confronto dialettico col pensiero profano: « la fede non ha paura della verità,

della ricerca », affermava incidentalmente nel 1908, credo, in occasione d'un'intervista con la principessa W[indischgräts] su Eleonora Duse e a proposito di Renan (10). Per questo, nell'esposizione della dottrina cattolica, riservava sempre molto spazio e prestava sempre molta attenzione alle critiche che ad essa si muovevano da varie parti. Nel 1897, e l'abbiamo visto, nel quaresimale in S. Lorenzo in Damaso, aveva dedicato buona parte della predica sull'inferno all'esposizione delle opposizioni, razionali sentimentali filosofiche teologiche e giuridiche, al dogma cattolico dell'oltretomba dei dannati (11); nel saggio *Quello che ancora oggi si pensa dell'inferno,* del 1913, sottolineava le obiezioni giuridiche teologiche e scientifiche all'eternità delle pene e alla natura della pena del senso (12); ora, nel presente *O res mirabilis!* e a proposito del miracolo, si preoccupa delle critiche storiche e scientifiche. Ma, in questo atteggiamento di costante attenzione alla cultura contemporanea, si può delineare un cambiamento di segno, un'inversione di tendenza: padre Semeria lentamente passa dalla confutazione all'accettazione delle critiche, e dal vaglio del pensiero profano, alla luce della dottrina cattolica, alla verifica di questa alla luce di quello. Se « dal pulpito » romano, nel 1897, alla presenza di cardinali e di dignitari pontifici, non si lasciò indurre a mutilare il dogma cattolico o a tradirne la genuinità, sì che il dogma dal confronto con la cultura profana contemporanea uscì vittorioso (« Non è mutilandolo che si può far accettare il sistema organico della fede cristiana; e se si potesse anche, non si dovrebbe. Quello che si può e si deve è di accostare il dogma eterno a queste preoccupazioni contemporanee, e studiarlo e lumeggiarlo così che le prevenzioni ostili, come nebbia allo sfolgorio del sole, si dissipino »), e se nel 1902, in una conferenza d'argomento profano, lo sport, esprimendo idee proprie, riaffermava che bisogna « cristianizzare ciò che è moderno e non come si dice da taluni, modernizzare il Cristianesimo, ma ritemprare noi medesimi nell'eterna ma troppo poco conosciuta e riconosciuta giovinezza del Cristianesimo » (13), nel 1913, invece, a proposito dell'inferno, polemizza con i teologi tradizionalisti « pedanti, dall'infinita nullaggine spirituale », ironizza sulle loro teorie che definisce « vere mostruosità scientifiche e morali », approva il tentativo del

---

(10) P. GIOVANNI SEMERIA, *Pagine inedite su un incontro con la «sincera» Eleonora Duse,* «Il nostro tempo», 1967, 23 aprile.

(11) «Renovatio», 1/1989, pag. 114 e ss.

(12) *Ib.,* pag. 122 e ss.

(13) P. GIOVANNI SEMERIA, *Giovane Romagna,* Castrocaro, 1902.

Tyrrell di escogitare un *final goal somehow good* anche per i dannati definendolo « abile sforzo di ringiovanire opportunamente la teologia dell'inferno adattandola alla mentalità contemporanea », e auspica un « mirabile accordo tra un pensiero modernamente critico, una misticità buona, una coscienza morale più evoluta »; come, sempre nel 1913 o all'inizio del 1914, a motivo delle obiezioni storiche e scientifiche di origine positivo-razionalistica, in pratica rifiuta il miracolo fisico, mutilando così il pensiero cattolico al riguardo.

La nozione di miracolo, per essere valida cattolicamente, deve integrare i dati della Scrittura, della Tradizione e del Magistero. Tale nozione è stata recentemente riproposta dal Latourelle: « Il miracolo è un prodigio religioso che esprime nell'ordine cosmico un intervento speciale e gratuito del Dio di potenza e di amore, il quale indirizza agli uomini un segno della venuta nel mondo della sua parola di salvezza » (14). Padre Semeria ricorda solo alcuni passi della Scrittura, ignora la Tradizione, dimentica il Magistero.

Per questa teoria, a suo dire evangelica, egli prende le mosse da due atteggiamenti di Gesù che, secondo lui, sono di rifiuto del miracolo e riassumono tutti gli atteggiamenti possibili di fronte ad esso e documentati dal Vangelo. Il Barnabita dice che Gesù « esclude » il miracolo « tentante Dio » e il miracolo « generatore automatico della fede ». Dall'insieme del suo discorso, ripeto, risulta che non esistono altri tipi di miracoli, né altri tipi di intenzioni ed atteggiamenti divini e di comportamenti umani nei loro confronti. Nella prima categoria, del miracolo « tentante Dio », facendo una certa confusione e indebita assimilazione, egli raccoglie i miracoli « strepitosi, utili, comodi, divertenti » e i miracoli che riguardano i beni materiali, il cibo, gli affari e la salute del corpo, il pane e la guarigione d'una sinovite al ginocchio, d'una paralisi alla gamba, d'una piaga... Si tratta, sentenzia padre Semeria, delle opere del « ciarlatano o del taumaturgo volgarmente considerato: operatore di cose mirabili al senso », di opere non degne di Dio « non perché troppo grandi, ma perché troppo piccole » per la sua potenza: opere che riguardano cose che « ogni uomo può col suo lavoro procurare a sé stesso » o che « Dio in sostanza ci ha già dato »; opere che rimandano ad uno stato inferiore di civiltà umana, ad una condizione d'ignoranza scientifica da primitivi, non ancora del tutto superata ai nostri

---

(14) R. LATOURELLE, *Nuovo Dizionario di Teologia*, 1977, pag. 931 e ss.

tempi ma con ogni probabilità superabile completamente in futuro.

Già fin d'ora, cioè anche solo relativamente alla prima categoria semeriana del miracolo, possiamo chiederci: che cosa resta, in tutte queste affermazioni del Barnabita, della nozione cattolica del miracolo? Niente: un fatto, un'opera indegna di Dio perché meschina non può essere « un segno della venuta nel mondo della parola di salvezza »; un prodigio-errore scientifico non può essere un fatto « cosmico » di significato « religioso »; un fatto relativo a cose che Dio ci ha già dato o che noi possiamo darci da soli non può essere « un intervento speciale e gratuito di Dio », ma al massimo rientrerebbe in quello che noi chiamiamo « conservazione e governo abituale dell'universo » (15). Un fatto simile, questo prodigio e quest'opera, in sostanza, non sono più miracoli. Si ricordi una delle più esplicite affermazioni di padre Semeria: « La forza divina immediatamente operosa dietro e dentro un fenomeno è una teorica che sotto la pressione della scienza gradatamente si restringe. I primitivi videro Dio, Dio forza, dietro e dentro ogni fenomeno un po' straordinario della natura, dietro e dentro il temporale, il fulmine. A poco a poco questa concezione sparì: l'idea di un Dio operoso immediatamente e direttamente nel distendersi di una gamba, nel rimarginarsi di una piaga, è un residuo di quella vecchia idea, residuo però destinato, secondo ogni verosimiglianza, a scomparire ». Conseguentemente a tutto questo, sono spontanee alcune domande: è legittima l'assimilazione di « ogni fenomeno un po' straordinario della natura », ad esempio « il temporale e il fulmine », al « distendersi di una gamba e al rimarginarsi di una piaga, ... »? è legittimo qualificare « da primitivi » l'idea, o il residuo di essa, di un Dio operoso immediatamente e direttamente nella natura come spiegazione di fenomeni non poi fra di loro tanto simili? ancora: e i pani e i pesci moltiplicati, i ciechi e gli storpi guariti, i lebbrosi mondati, i morti risorti, l'acqua cangiata in vino, ..., lo *staterem* pescato *pro me et te, ...,* — tutti miracoli strepitosi, mirabili al senso, riguardanti anche gli affari, compiuti in nome proprio o del Padre, in funzione della fede, garantiti anche ad altri e maggiori ancora... — sono opere d'un ciarlatano? sono stati veramente « esclusi », rifiutati dalla coscienza religiosa di Gesù?

È innegabile che le critiche storico-scientifiche indussero il Barnabita *brebis galeuse* a mutilare, almeno, la dottrina cat-

(15) ID., *ib.*, pag. 939 e ss.

tolica del miracolo. Quello che egli avrebbe voluto salvare esaltandolo, cioè le opere dello spirito, in quanto sarebbero le uniche in grado di resistere vittoriose agli assalti della storia e della scienza (ma il positivismo e il razionalismo riconoscono lo spirito e le sue opere?), non rientrano nella nozione di miracolo.

Il Cavallanti non avrebbe avuto tutti i torti se avesse continuato ad accusare padre Semeria a proposito della teoria sul miracolo ancora nel 1913-1914.

Proseguiamo. È veramente evangelica la teoria semeriana del miracolo? Direi proprio di no.

Che Gesù abbia rifiutato il miracolo « tentante Dio » è certamente un dato evangelico, e molto opportunamente il Barnabita lo ricorda nell'inciso « 2ª tentazione del deserto » (*Mt* 4,7); come è evangelico anche il suo rifiuto del miracolo « divertente », del *signum* richiesto da gente come Erode (*Lc* 23,8-11), anche se qui di Erode non si parla ancora, che lo scambiava per « un ciarlatano » (cfr. più avanti). Inoltre è senz'altro evangelico il rifiuto di Gesù di fare miracoli per « i prepotenti » — dirà il Barnabita negli Anni Venti — cioè per quegli scribi e farisei che lo provocavano *dicentes: magister, volumus a te signum videre* (*Mt* 12,38), al pari del rimprovero rivolto a coloro che se non vedono segni e prodigi non credono: però, nel caso di *Mt* 12,38-40 e di *Lc* 11,16, non si tratta di un rifiuto vero e proprio, di un rifiuto assoluto del miracolo, perché Gesù completa subito, per « i prepotenti » e per noi, il suo pensiero promettendone a sfida uno ben maggiore di quello preteso dai suoi provocatori, cioè niente meno che la ripetizione nel Figlio dell'uomo del *signum Ionae prophetae*, la sua risurrezione; e, nel caso di *Gv* 4,48, il rimprovero, più che escludere il miracolo, condanna un atteggiamento, tanto è vero che subito dopo Gesù il miracolo lo fa (*ib.* 50-54).

Si è che padre Semeria aveva una particolare precomprensione del miracolo.

Ancora. È certamente un dato evangelico che il miracolo non è « generatore automatico della fede »: oltre al già citato comportamento di quegli scribi che venivano da Gerusalemme e di coloro tra la folla che — non potendo negare il fatto della guarigione dell'indemoniato muto e nemmeno accettandone la funzione significativa — dicevano: *in Beelzebub, principe daemoniorum, eiicit daemonia* (*Lc* 11,15; *Mc* 3,32), abbiamo anche il giudizio di Giovanni alla fine del ministero pubblico di Gesù nel tempio: *cum autem tanta signa fecisset coram eis,*

non credebant in eum (*Gv* 12,37). Ma questo automatismo, contro il quale scende così bellicosamente in campo il Barnabita, quando mai e da chi è stato sostenuto? non certo dalla Chiesa! Tutti sanno che « la predicazione miracolizzante di Cristo lasciò moltissimi nell'incredulità », che la teologia e la pastorale non hanno mai « ignorato la psicologia della libertà [umana] con il suo mistero e la teologia della predestinazione con il suo arcano », che il *Christus veritatem suadet, non autem persuadet,* cioè « propone, non certo impone », come ci ricorda distinguendo acutamente Romano Amerio. Mentre è certo che « il Vangelo — per anticipare un'espressione del Barnabita ormai diventato "altr'uom" negli Anni Venti — stabilisce un rapporto tra il miracolo e la fede ». Si prenda il « Giovanni dei segni », dei primi capitoli del IV vangelo, il Giovanni delle nozze di Cana (2,11) ad esempio, della resurrezione di Lazzaro (11,45), della guarigione del figlio del centurione (4,53: sì, proprio il brano evangelico utilizzato dal Semeria per proclamare il rifiuto del miracolo da parte di Gesù!); per non parlare di *Mc* 5,36; *Lc* 8,58, e ancora di *Gv* 10,38; 14,12; ...): in tutti questi casi, con insistenza, l'evangelista annota che i discepoli e la folla, dopo aver visto il miracolo, credettero in Lui.

Si è che padre Semeria nutrì a lungo una pre-occupazione, un pre-sentimento: era tormentato dal pensiero della sorte degli « erranti », dal destino dei « fratelli su cui minaccia di piombare l'intensa eternità delle pene » dell'inferno. Per loro cercò a lungo delle attenuanti: si ricordi la sua lettura della morte di Gaetano Negri in *Scienza e fede* del 1903, con le polemiche che essa suscitò e « le folgori dei teologi » che la colpirono. Il Barnabita ammise nel 1919 di aver corso il rischio che il suo eccesso di mansuetudine verso gli « erranti » venisse scambiato per eccesso di mansuetudine verso l'errore.

Ancora. La profezia di Gesù, riportata da Giovanni (14, 12), potrà anche non escludere, forse, l'esegesi spirituale del Semeria, relativa all'efficacia apologetica delle opere dello spirito (« In questo senso noi possiamo... realizzare la promessa, ..., rinnovare ogni giorno il prodigio della carità, e fare sentire nei nostri fratelli la realtà di quel Dio-bontà del quale siamo i ministri »), ma certamente non esige di essere spiegata « in questo solo senso » e non esclude affatto l'esegesi, diciamo così, tradizionale del valore dimostrativo dei *signa stricte dicta,* perché Gesù fa la profezia-promessa suddetta dopo aver ammonito: *Alioquin propter opera ipsa credite!,* cioè dopo aver richiamato le opere messianiche che faceva, quelle opere, per intenderci, che erano già state segnalate come significative ai

discepoli di Giovanni il Battista: *caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt...* (*Mt* 11,5; *Lc* 7,22), e che gli apostoli e i credenti in Lui avrebbero continuato a fare anche maggiori. Il Vaticano I, nella *Constitutio de fide catholica* ricorda: *et de Apostolis legimus: Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis* (*Mc* 16,20).

Strano come sia fiacco talvolta l'argomentare della *brebis galeuse*!

Non si può dire che padre Semeria, contrariamente a quanto affermava lui, « accogliesse in tutta la sua ampiezza... la grande luce che viene dal Vangelo » a proposito del miracolo. Sull'argomento, la teoria-teologia evangelica è molto più varia ed articolata; gli atteggiamenti di Gesù, dei discepoli, dei credenti e dei non credenti in proposito sono molto più numerosi, sfumati e significativi; documentano, del miracolo, l'autenticità e la realtà storica, ne affermano l'utilità e ne chiariscono il finalismo, ne escludono la probabilità contraria, l'illusione e l'errore scientifico, l'identificazione con la conservazione e col governo abituale dell'universo. I miracoli evangelici, pur tenuto nel debito conto l'elemento redazionale in essi, poggiano su fatti veramente accaduti e vanno attribuiti a Gesù di Nazareth allo stesso titolo del suo insegnamento; essi hanno una « funzione dimostrativa ed apologetica », dice il Vaticano I, cioè sono, come si ama dire oggi, segni della potenza e dell'amore di Dio, dell'avvento del regno messianico, della missione divina, della gloria del Cristo; sono rivelazione del mistero trinitario, simboli dell'economia sacramentaria, segni della trasformazione del mondo finale.

Padre Semeria *brebis galeuse* dimentica tutto questo, o quasi. Per non essere scambiato per un « volgare credenzone » — ai « volgari credenzoni » egli sembra voler anche imputare la responsabilità di certe incredulità — non riesce a sfuggire allo scetticismo razionalistico. E nella polemica, egli equivoca. Per la confessata eccessiva mansuetudine verso gli erranti, confonde la perentorietà (« *anathema sit!* ») con la quale la Chiesa difende la credibilità della rivelazione divina *externis signis*, con l'automatismo: il Vaticano I non afferma la rivelazione divina *credendam esse* ma *credibilem fieri posse externis signis*; non dice che di per sé, sempre ed ovunque e per tutti, indipendentemente dalla collaborazione della nostra intelligenza e della nostra volontà, cioè per l'appunto automaticamente e irresistibilmente, la rivelazione è creduta in forza dei miracoli e della profezia.

Ma, come ho detto, la *brebis galeuse* coltivava una precomprensione razionalistica del miracolo. La conosciamo già, questa comprensione, ma la voglio riprendere qui per completezza. Nel 1913, nel saggio, già da me edito, *La critica dei Vangeli da Ernesto Renan a Alfredo Loisy* (16), redatto in occasione del cinquantenario della pubblicazione della *Vie de Jésus*, cioè contemporaneamente a *O res mirabilis!* o poco prima, padre Semeria, anche a proposito del miracolo, cita con onore i due autori francesi, ne riassume le idee condannate dalla Chiesa considerandole un progresso scientifico, e se la prende con coloro che ignoranti si ostinano a rifiutarle. Non critica, ma condivide; approva anche la scelta metodologica razionalistica, l'esegesi storico-critica; solo leggermente corregge o completa. A Renan, che riteneva che *les évangiles soient en partie légendaires, c'est ce qui est evident, puisqu'ils sont pleins de miracles et de surnaturel,* aggiunge una distinzione, ribadendone la conclusione: « sicché non si tratta più di discutere su questo [la parziale leggendarietà dei Vangeli per i suddetti motivi: *c'est ce qui est évident*], ma di vedere di quale specie di leggenda si tratti, perché c'è leggenda e leggenda: c'è la leggenda tardiva e inutile storicamente, c'è la leggenda vicina alla realtà storica e utilizzabile ». E di Loisy accetta l'interpretazione del « Gesù taumaturgo » come frutto dell'« amplificazione [operata] dai primi Apostoli della prima comunità cristiana » (17). Quindi, non sarà una leggenda tardiva, sarà una leggenda vicina alla realtà storica e una leggenda utile, ma sarà sempre una leggenda il miracolo, per padre Semeria, come per Renan e per Loisy; e il Gesù taumaturgo della prima generazione cristiana non è altro che il travisamento di quello che storicamente, per la sua profonda coscienza religiosa, rifiutava di fare miracoli strepitosi, mirabili al senso, utili, riguardanti il pane, la guarigione d'una malattia fisica, da ciarlatano...

O res mirabilis! suggerisce alcuni interrogativi, che a prima vista potrebbero senz'altro sembrare troppo gravi in relazione alla schematicità degli accenni semeriani, ma che non sono del tutto ingiustificati per chi non dimentica il clima di caccia al modernista in cui il Barnabita viveva pensava e scriveva allora. Egli distingue, negli autori rivelati, i rappresentanti « della tradizione vetustissima », i Sinottici, e quelli delle « prime elaborazioni teologiche », Paolo e Giovanni, sottolineandone quasi sorpreso l'armonia a proposito del miracolo. Que-

---

(16) «Renovatio», 3/1988, pag. 463 e ss.

(17) «Renovatio», 3/1988, pagg. 474-482.

sta distinzione, nella concordia, può sottintendere, nella *brebis galeuse* oltre che nel suo malizioso critico, l'eco di una proposizione condannata dal decreto *Lamentabili* e quello di una risposta negativa della Commissione biblica? Il documento di san Pio X, al n. 16 condanna chi sostiene che *Narrationes Iohannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones in eius Evangelio contenti sunt meditationes theologicae circa mysterium salutis, historica veritate destitutae;* la Commissione biblica rispondeva negativamente alla domanda *Utrum... dici possit facta narrata in quarto Evangelio esse totaliter vel ex parte conficta ad hoc, ut sint allegoriae vel symbola doctrinalia, sermones vero Domini non proprie et vere esse ipsius Domini sermones, sed compositiones theologicas scriptoris, licet in ore Domini positas* (18). Le accuse del Cavallanti e del Colletti non impegnano più di tanto. Il primo accusa il Barnabita di sostenere che « 15. I vangeli rappresentano l'esperienza religiosa della prima coscienza cristiana...; 16. Meno di tutti è storico il quarto Evangelo: è speculazione dogmatica, è contemplazione mistica »; il secondo di sostenere che « 8. I vangeli non sono opera esattamente storica; propriamente rappresentano il primo capitolo della tradizione — evoluzione — cristiana; 17. Il IV Vangelo non è storico, ma mistico e simbolico; è una nuova elaborazione teologica operata sul materiale sinottico, trasformato dall'idea platonica del Logos attribuita a Cristo » (19). Nella loro formulazione, queste accuse mi sembrano la traduzione quasi letterale delle proposizioni del *Lamentabili* e, prive come sono di documentazione bibliografica, mi appaiono tentativi preconcetti di qualificare ad ogni costo il pensiero semeriano.

Ancora. Che differenza c'è tra « il senso religioso » invocato dal Semeria per la comprensione di « un fatto divino » e il *sensus religiosus* dell'immanentismo modernistico condannato dalla *Pascendi*? Il Barnabita dice: « Egli è che per credere non basta vedere, bisogna interpretare, o vogliamo dire, non basta un veder materiale, da bruti; ci vuole il veder vivo; bisogna vedere Dio nel fatto che ci sta dinanzi. E per trovar Dio in un fatto esteriore bisogna — non giova il negar questo — averlo nell'anima...: non si trova Dio in nessun fatto divino, per quanto luminosamente tale, se non si abbia il senso religioso ». Questo « senso religioso » semeriano si può ricondurre alla precomprensione cristiana del miracolo? Il Latourelle ricorda: « Il

(18) DENZINGER, *Enchiridion* cit., pagg. 565, 599.
(19) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 523, 524.

miracolo non può essere percepito se non da coloro che vedono il mondo come dominato e diretto da un essere libero e trascendente... Il miracolo, come la rivelazione, è un invito rivolto all'uomo nelle profondità del suo essere, a quel livello d'interiorità in cui l'uomo, in quanto spirito, è aperto a Dio e a una sua eventuale manifestazione nella storia e nel mondo. Il miracolo suppone che l'uomo riconosca lealmente la finitezza della sua esistenza e dell'universo che lo circonda, come pure che in Dio c'è la libertà di intervenire nella storia con avvenimenti di cui egli è signore e con i quali si impegna in un dialogo con l'uomo. L'atto creatore di Dio non ha esaurito la sua libertà di Dio infinito » (20). Oppure, questo « senso religioso » semeriano si accosta di più al *sensus religiosus* modernistico? Non lo so; mi limito, — per chi volesse approfondire maggiormente questo aspetto del pensiero semeriano che qui, ripeto, mi piace segnalare solo con un interrogativo —, a ricordare le idee del Barnabita appena esposte sull'efficacia delle cause seconde, sui doni che Dio ci avrebbe *già dati* (nella creazione?), sulla teoria « da primitivi » di chi ritenesse possibile un intervento diretto di Dio nella natura, di chi concepisse il miracolo come « un'azione divina che si inserisce nella trama delle cose concrete ». Ancora ricordo che nello stesso anno 1913 e nel saggio *L'autonomia della religione* già da me pubblicato, il Nostro preferisce al concetto di rivelazione tradizionale quello di ispirazione: « La idea della rivelazione che abbiamo sentito nella sua forma antropomorfica di un Dio che realmente *parla* come un uomo a un altro uomo, rivive nella forma oh! non perfetta, ma tanto meno imperfetta, tanto meno grossolana perché più spirituale, della ispirazione. Il Dio che non parla dal di fuori a nessuno, agita dentro gli spiriti più eletti »: a questo proposito è un caso che la *Pascendi* citi Ovidio: *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo*? (21).

Devo dire, però, che accanto all'idea del miracolo esposta in *O res mirabilis!* padre Semeria ne coltivava un'altra, tradizionale direi, come se anche a questo proposito egli si comportasse in maniere diverse, a seconda delle circostanze: da predicatore, quando parlava più o meno ufficialmente « dal pulpito », e da conferenziere, quando si esprimeva in privato e da studioso. Forse gli dobbiamo riconoscere, o rimproverare, anche a proposito del miracolo, quella capacità di *agere plures personas* che ripetutamente la *Pascendi* denuncia contro i modernisti?

---

(20) R. LATOURELLE, *Nuovo Dizionario* cit.,

(21) « Renovatio », 2/1988, pag. 282 e ss.

Lo vedremo fra poco, esaminando il suo commento al *Pater noster*, e dopo aver esposto la sua teoria sulla preghiera di domanda, così connessa col miracolo.

c) *La teoria semeriana della preghiera di petizione.*

Nei racconti evangelici dei miracoli, non solo in quelli citati dal padre Semeria, come tutti sanno c'è una preghiera iniziale da parte degli interessati, preghiera esplicita o tacita, a parole o a fatti, di fiducia in Dio o di sfiducia negli uomini, spontanea del bisognoso e di chi per esso o provocata intenzionalmente da Gesù (cfr., in *Gv* 5,1 e ss., la guarigione del paralitico della piscina probatica), preghiera di domanda. Su di essa, così legata al miracolo, al diretto intervento di Dio negli eventi cosmici, il Barnabita espone una sua teoria che, senza essere originale in quanto abbastanza frequente (« purtroppo! », lamenta G. Moioli) nella storia della spiritualità cristiana (22), merita almeno una segnalazione critica dopo l'edizione di *O res mirabilis!* Anche il Cavallanti, ne sono sicuro!, se fosse stato a conoscenza del nostro saggio clandestino o delle idee in esso sostenute, non avrebbe esitato a denunciare padre Semeria anche per « un concetto della preghiera più o meno nuovo », come aveva fatto per la « nuova teoria di ascetismo » e per il « nuovo concetto dell'ubbidienza ecc. ecc. ».

In *O res mirabilis!* il Nostro, pur riaffermando il dovere di uniformarsi alla volontà di Dio, non rifiuta di per sé la preghiera postulatoria, ma contrapponendo, non soltanto subordinando, ed escludendo in parte gli oggetti di essa, più che purificarla come amava dire e s'illudeva di fare, indebitamente la riduce di molto. In questa operazione, ovviamente, è coerente con la sua teoria del miracolo che abbiamo appena vista, ma per ciò stesso non è in linea con la dottrina della Chiesa, la quale da sempre confessa, anche dall'alto dei portali dei grandi templi medievali: *A Deo omnia!*. Gesù, secondo il Barnabita, non solo disattende la richiesta di miracoli « mirabili al senso » e « tentanti Dio », non solo vince tale richiesta come « si vincerebbe una tentazione » ma, nella sua coscienza profondamente religiosa, si ribella anche alla preghiera di miracoli riguardanti il pane, i beni materiali e la salute del corpo, perché si tratterebbe di opere troppo piccole per Dio, opere concernenti cose « che ogni uomo può col suo lavoro procurare a sé stesso » o che « Dio in sostanza ci ha già dato », opere che « né più né meno i pagani aspettavano e chiedevano ai loro

(22) G. MOIOLI, *Nuovo Dizionario* cit., pag. 1198 e ss.

Dei: guarigioni di corpi... »; non si deve pregare per questo, consiglia il Barnabita, ma per il trionfo della giustizia sull'iniquità, dell'amore sull'odio, della verità sull'errore, per la scomparsa delle guerre e per la fine delle diseguaglianze sociali (cioè per un regno di Dio che contempli la promozione umana e privilegi il bene comune sul bene individuale).

Idee analoghe sulla preghiera di domanda erano coltivate da padre Semeria già da alcuni anni. Nella suddetta intervista con la principessa W[indischgräts], del 1908 ma pubblicata solo nel 1967 (23), a proposito della mancata guarigione della madre della giovane Eleonora Duse, egli sosteneva che intendere il miracolo come « un'azione divina che si inserisce nella trama delle cose concrete » è superstizione; bisognerebbe invece, continuava, « dir chiaro agli intelletti che Dio opera sempre, ma sempre per mezzo di cause seconde sottoposte a leggi sapienti; e dir chiaro alle anime che la virtù vera della preghiera deve consistere nell'uniformare la nostra volontà a quella del Signore Iddio, la nostra volontà particolare alla sua universale ».

Era mosso a questa riduzione della preghiera di domanda, nel 1908, non ancora da ragioni evangeliche, cioè dal presunto atteggiamento di Gesù, ma da ragioni diciamo così pastorali. Era preoccupato delle conseguenze pratiche sull'anima dei fedeli del ricorso a questo tipo di preghiera, era preoccupato degli equivoci, delle ribellioni e delle apostasie che ne potevano nascere: « le anime — ricordava — così come sono invitate a riconoscere con gratitudine Dio operante per loro in certi casi fortunati della vita, sono anche tentate di bestemmiare un Dio sordo ed inerte in certi casi malaugurati »: infatti la giovane Eleonora Duse — che il Barnabita rivide a Udine durante la guerra e per la quale nutrì sempre una profonda stima, come dimostra una commemorazione inedita all'indomani della sua morte — delusa « rinunciò alla fede ». A ben osservare, per la *brebis galeuse* del 1908, ogni evento è un « caso », o fortunato o malaugurato: Dio non c'entra, non si inserisce nella trama delle cose concrete; le cause naturali o cause seconde sono autosufficienti, producono da sole l'effetto; la preghiera di petizione, quindi, è inutile: ... l'*engrais* — è stato detto recentemente, non so con quanto *bon ton* e dimenticando *1 Cor* 3, 6-7 —, sostituisce benissimo la preghiera delle Rogazioni e certe invocazioni delle Litanie dei Santi, ormai eliminate dalla liturgia... (24).

(23) P. GIOVANNI SEMERIA, *Pagine inedite* cit. Ho sottomano un'altra rievocazione semeriana autografa ed inedita dell'incontro viennese con Eleonora Duse, scritta dopo la morte dell'artista.

(24) R. AMERIO, *Iota unum*, Milano-Napoli, 1985, pag. 562.

Il Moioli, di cui abbiamo già riportato il rammarico per la presenza frequente della riduzione della preghiera di domanda nella storia della spiritualità cristiana, ripete che anche la sola contrapposizione tra i vari oggetti di essa non è giustificata dalla Scrittura. Secondo i Vangeli, e san Paolo, non ci sono « cose piccole, banali, materiali » nella preghiera postulatoria; essa, « nella linea dell'iniziativa salvifica di Dio in Cristo, con la riserva soteriologica, si coestende a tutte le situazioni concrete dell'esistenza umana »; è vero che le domande fondamentali del *Pater noster* sono le prime tre, e che Gesù ci esorta a cercare prima il Regno di Dio e la sua giustizia, ma questo non per creare una contrapposizione tra «cose particolarmente elevate ed altre più umili, come il pane quotidiano »; la preghiera di domanda è omogenea con l'uomo dell'alleanza, per cui, conclude il Moioli, « dissolvere, anche per un'istanza di tipo religioso, la preghiera di domanda, o non accettarla nella sua integralità evangelica (domanda vera; possibilità di efficacia vera; coestensione a tutte le situazioni dell'esistenza ecc.) significa compromettere la visione cristiana di Dio e dell'uomo nel mistero del loro rapporto non esclusivamente metafisico, ma salvifico » (25).

Sullo stesso tono è anche Romano Amerio, il quale sottolinea che « la ragionevolezza della preghiera postulatoria discende dal dogma della Provvidenza » e che « l'uomo può pregare da Dio sia i beni temporali, sia quelli morali », in quanto la teoria della riduzione degli oggetti della preghiera di domanda, a motivo dell'efficacia del lavoro, « è smentita dalla stessa orazione dominica nella quale Cristo ci comanda di chiedere il nostro pane quotidiano, che pure è *frutto della terra e del lavoro dell'uomo* come dice l'Offertorio della nuova Messa: è frutto del lavoro dell'uomo eppure il Cristo comanda di chiederlo al Padre: il pane è *nostro* e tuttavia ci è comandato di chiederlo » (26). Un'altra smentita, aggiungo, viene dal comportamento di Gesù il quale, proprio perché il pane è nostro, cioè ne abbiamo bisogno come spiega padre Semeria nella scia di sant'Agostino nel commento al *Pater noster* che ricorderò fra poco, dal momento che non sempre ce lo possiamo procurare col lavoro o altro (*unde nobis in deserto panes tantos...? Mt* 15, 33; *Gv* 6, 5), *misertus super nos*, interviene direttamente e non illusoriamente come un ciarlatano, sul momento e non

---

(25) G. MOIOLI cit., pag. 1205 e ss.

(26) R. AMERIO cit., pag. 562.

solo al tempo della... creazione o nel governo abituale dell'universo, a darcelo con un miracolo, magari moltiplicandolo.

L'analogia istituita, poi, da padre Semeria tra la preghiera di domanda di certi cristiani per certi benefici materiali e la preghiera normale dei pagani non è evangelica, è ciceroniana; è Cicerone che, come si sa, afferma *omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta... a diis se habere* (*De natura deorum*), ed è anche per confutare Cicerone, il quale proseguiva affermando *virtutem autem nemo umquam a deo acceptam deo rettulit,* che il Barnabita esorta a chiedere, invece, la virtù che l'uomo evidentemente non può darsi da solo, e cioè la giustizia, la verità, l'amore. Se poi, il Barnabita, mentre istituiva questa analogia, pensava al comando di Gesù di non fare, nella preghiera, come i pagani, gli *ethnici,* la sua esegesi di *Mt* 6,7 (*orantes... nolite... sicut ethnici...*) non è corretta perché qui Gesù condanna i pagani non per quello che chiedono, grazie materiali, ma per come lo chiedono, *multum loquendo,* cioè perché chiedono con molte parole quasi formule magiche, perché sono *multiloqui* o « batalogizzanti » come gli euchiti, diceva nel Cinquecento il genovese card. Federico Fregoso, direttore spirituale di Eleonora Gonzaga, nel suo trattato sulla preghiera.

d) *La teoria semeriana del miracolo nel commento al « Pater noster ».*

Il *Pater noster* è comunemente ritenuto « una delle migliori operette spirituali » del Barnabita; edito postumo in italiano nel 1932 e nel 1967, era già uscito a puntate in francese sul « Messager de Saint Paul », rivista dei Barnabiti franco-belgi, dal 1913 al 1948. Per me, in relazione all'argomento che sto trattando, esso è anche una delle opere più problematiche: tra l'altro, non si sa quando realmente possano essere state scritte le 16 *Considerazioni* che lo compongono e, quindi, non si sa di quale momento spirituale e culturale del Barnabita queste siano l'espressione; non si conoscono i destinatari originari di alcune di loro, che furono parecchi e diversi, dal momento che non poche considerazioni rivelano chiaramente di essere state solo reimpiegate, non direttamente composte per le signore dell'« Unione per il bene », prive come sono rimaste dei necessari e facili aggiustamenti. Si dice che la *brebis galeuse* le inviasse a Genova da Bruxelles, tra il febbraio del 1913 e lo stesso mese del 1914, perché venissero lette e meditate durante le riu-

nioni settimanali di un gruppo di buone signore, che facevano capo al Vittorino da Feltre e che il Barnabita continuava a dirigere spiritualmente dall'esilio. Ma quante e quali considerazioni spedì questi realmente? Negli archivi barnabitici si segnalano numerosi autografi e più d'una copia autentica dattiloscritta di non poche di esse, dai titoli e dai testi diversi. Ne vennero selezionate e pubblicate solo 16: perché? con quali criteri? A me non è possibile ora consultare direttamente gli autografi e gli autentici, nonostante la cortese disponibilità dei Barnabiti romani, perché tutto il fondo archivistico relativo al *Pater noster* giace ancora, dal 1967, presso i curatori della seconda edizione dell'operetta; ma questa fatica si renderà necessaria a suo tempo. La destinazione alle signore dell'« Unione per il bene » nel 1913 delle 16 considerazioni finora pubblicate deve essere stata l'ultima e rimane quella tradizionale, ma non fu l'unica. Originariamente alcune di esse furono scritte senz'altro per altri e in altri momenti: da quanto tempo lavorava e meditava sul *Pater noster* padre Semeria prima dell'esilio? e per quanto tempo eventualmente vi lavorò anche dopo il 1914? Infatti, se la seconda meditazione su *Adveniat regnum tuum* (pag. 82 I ed.) e la seconda su *Dimitte nobis debita nostra* (pag. 175) contengono l'espressione dedicatoria « ottime signore », e se nella prima su *Panem nostrum quotidianum* (pag. 107) troviamo esemplificazioni al femminile di consumismo, diremmo noi oggi, tutti indizi eloquenti della loro destinazione alle dame genovesi, la seconda considerazione su *Panem nostrum quotidianum* si rivolge ad « amici miei » (pag. 119) o ad « amici » (pag. 122), e la prima su *Dimitte nobis debita nostra* interpella come dal pulpito generici « fratelli » (pag. 160). Inoltre, una considerazione pubblicata sul « Messager de Saint Paul » nel 1919 vi venne ripubblicata diversa anche nel 1946. Padre Colciago, che fu il primo ad accorgersi del problema cronologico delle singole considerazioni e della sua importanza, a proposito della terza su *Panem nostrum quotidianum*, incompleta e postillata di mano del padre Semeria « Messina. Interrotto perché giunto a Catania ultimo lembo d'It. », ipotizza che possa essere stata scritta o prima della guerra, durante un giro di conferenze nell'Italia Meridionale, o dopo, « in treno (come usava), in qualcuna delle sue scorribande per tutta Italia a pro dei suoi orfani ») (27). Io sono convinto che sia stata scritta nel 1909, per cui andrebbero anticipate e di alcuni anni almeno le prime otto considerazioni sul *Pater*. Infatti, si sa che il Barnabita si

(27) V. COLCIAGO, *Note bibliografiche* in C. ARGENTA, *Saggi clandestini*, Alba 1967, II, pag. 470.

trovava a Messina in tale anno (28); inoltre, un accenno alla sua situazione esistenziale, una espressione letteraria apparentemente insignificante che troviamo nella suddetta considerazione, conferma l'attribuzione cronologica che ho proposta. A pag. 131 e parlando della previdenza, lecita anche per i cristiani purché non gretta né irrequieta, padre Semeria biasima coloro che rimandano al domani il bene che si può fare oggi, rimprovera « quanti pensano al domani: faremo, diremo, saremo... », e specialmente, esemplificando, quelli che dicono: « saremo buoni domani, quando sarà finita *quella piccola o grossa campagna contro di noi* » (il corsivo è mio). È difficile non vedere in questa esemplificazione un elemento autobiografico, un richiamo alla campagna denigratoria di cui era vittima da anni il Barnabita. Solo mi domando: se la *brebis galeuse* avesse scritto questa considerazione nel 1913-1914, durante l'esilio belga che per lei era un castigo immeritato, un'ingiustizia, *une peine injustifiée,* quando ormai la piccola o grossa campagna contro di lei era vittoriosa su tutti i fronti, l'aveva portata sull'orlo della disobbedienza, nel 1910, e l'avrebbe spinta verso il suicidio pochi anni dopo, avrebbe parlato con tanta *softness*? lei che, ad esempio, fu così decisa nel giudizio sulla mancanza di libertà nella chiesa parlando con mons. Lacroix? Credo di no. Oppure non ne avrebbe parlato affatto.

Ci sono altri indizi a favore della mia scelta cronologica: l'atteggiamento semeriano verso i socialisti, ad esempio, e un accenno agli czar. In Belgio, per vari motivi, padre Semeria si dimostra sempre critico nei confronti dei socialisti; li deride anche chiamandoli « urloni e burloni ». Nella considerazione del *Pater noster* che analizziamo ora, invece, ne parla serenamente, anzi se ne serve per passare facilmente (e stranamente, direi, come strane mi sembrano tutte le digressioni politiche sparse in discorsi religiosi di questo periodo) dal « collettivismo sociale » a quello religioso (in questo caso sarebbe collettivismo o comunione?) nel commento alle espressioni « Padre nostro » e « pane nostro »: se « *nostro,* — egli dice —, aggettivo socialista, collettivista per eccellenza, applicato a Dio è già bello, applicato al *pane* diviene più tangibile ed eloquente » (29). L'accenno agli czar, nella frase « i terroristi russi che uccidono gli Czar, e gli Czar che uccidono i terroristi », presente nella considerazione su *Sicut et nos dimittimus,* con l'implicito richiamo al lontano (non ce ne sono altri...) Alessandro II vittima della

---

(28) V. COLCIAGO, *Note biografiche,* in C. ARGENTA, *Saggi...* cit., pag. 382.

(29) P. GIOVANNI SEMERIA, *Pater noster, Considerazioni,* 1936, pag. 115.

bomba dei terroristi di Zelyabov, ci obbliga all'interrogativo: che cosa può aver rinfrescato nella mente del Semeria questa realtà? un atteggiamento culturale generico? il suo viaggio in Russia del 1903? oppure la visita ufficiale in Italia di Nicola II, nel 1909? Durante l'esilio è contrario all'imperialismo russo.

Pertanto, anche se non conosciamo l'esatta cronologia delle singole considerazioni del *Pater noster*, quelle di esse che ci interessano qui più che una palinodia del Semeria del dopo guerra (padre Colciago dice che la quarta considerazione sul pane, *Il pane soprasostanziale*, venne tradotta e pubblicata in francese due volte, da due testi italiani diversi, nel 1919 e nel 1946) le possiamo considerare come l'altra sua faccia spirituale, l'altro suo pensiero sul miracolo: il Semeria, — come i modernisti denunciati dalla *Pascendi*? — a seconda dei momenti e delle circostanze, se dal pulpito in chiesa o da conferenziere altrove, esponeva il pensiero tradizionale pacifico oppure le sue idee personali discutibili.

Vediamo il contenuto del *Pater noster*, in cui sono evidenti le tracce del commento del *Catechismo romano* del tridentino all'orazione dominica. Ci limitiamo alla trattazione del miracolo e della preghiera di domanda dei beni materiali. Il clima generale delle cinque considerazioni su *Panem nostrum quotidianum* (cinque sulle sedici in tutto che compongono l'operetta semeriana, a riprova dell'interesse del Barnabita per questi temi e della sua assidua meditazione di tale preghiera) è simile a quello di *O res mirabilis!*: sono simili in particolare l'affermazione del dovere del lavoro contro una preghiera che mascheri o favorisca l'oziosità, e la riduzione dell'importanza dei beni materiali. Quest'ultima è drastica; condotta con toni perentori, anche se non manichei, difende la frugalità e la moderazione cristiane: se fosse stata conosciuta, questa riduzione d'importanza dei beni materiali, avrebbe senz'altro indotto il Cavallanti a ritirare la sua accusa antisemeriana d'« una nuova teoria di ascetismo ». Elemento non secondario di questa riduzione è anche l'insistenza con cui padre Semeria riconduce il *quotidianum* all'*epiousion* di « alcuni codici greci » (pagg. 110, 135), in realtà di *Mt* 6,11, dalla *célèbre difficulté philologique* (A. Clamer), in questo confortato anche da Dante (come sempre — colpa dell'affannato Barnabita o dei suoi distratti editori? — citato in maniera scorretta: a pag. 110 si legge « Arretro va chi di più gir s'affanna » al posto di « A retro va chi più di gir s'affanna »). *Epiousion* è solo accennato nella prima considerazione sul pane, ma forma poi l'oggetto della quarta come « pane

della verità » e della quinta come « pane eucaristico » (pagg. 133-145; 147-155).

Se questo clima avvicina il *Pater noster* a *O res mirabilis!*, e si tratta di un avvicinamento cronologico e logico, due affermazioni lo isolano, lo inseriscono nella dottrina tradizionale correggendo il saggio clandestino.

In *O res mirabilis!* il Barnabita aveva affermato che certa preghiera di domanda per certi miracoli utili e comodi, circa il cibo ad esempio, favorisce l'inerzia, ci scusa dall'agire e dal lavorare; in *Panem nostrum - lavoro e carità*, cioè nella seconda considerazione invece fa... autocritica: ribadisce che in certe richieste di grazie può entrare in gioco anche una religiosità superstiziosa — come aveva scritto a proposito della madre di Eleonora Duse —, ma qualifica il suo precedente giudizio, sull'atteggiamento senz'altro pigro, ozioso, inerte di chi chiede certe grazie, come frutto di « una critica filosofica troppo facile e corriva » (30).

In *O res mirabilis!* aveva proclamato il rifiuto di Gesù per certi miracoli strepitosi, mirabili al senso, per le guarigioni fisiche, ...; nella quarta considerazione, dal titolo *Il pane soprasostanziale*, invece scrive: « Gesù guarisce i corpi, Egli il Maestro e il Medico delle anime, comincia dal guarire i corpi. Più a proposito anzi per noi, il Padre delle anime. Egli dà pane ai corpi, pane corporeo, materiale. Ricordiamolo quel *misereor super turbam*, che ha un accento così profondo, appunto perché abbraccia *tutte* le miserie dell'uomo — tutte — quelle del corpo dapprima. Quella povera gente ha fame. Gesù lo vede, lo constata, ma non per passare oltre colla indifferenza dell'utopista. A quei corpi estenuati dal digiuno..., a quella povera gente Egli dà del pane, delle pagnotte... Durante tutto il suo ministero è così compassionevole ai corpi » (31).

Ho accennato alla *Pascendi*, che scopre la doppia personalità dei modernisti. Ecco cosa dice: « ... *multa ab eis contrarie videntur scripta vel dicta, ut quis facile illos aestimet ancipites atque incertos. Veruntamen consulte id et considerate accidit, ex opinione scilicet quam habent de fidei atque scientiae seiunctione mutua. Hinc in eorum libris quaedam offendimus, quae catholicus omnino probet, quaedam, aversa pagina, quae rationalistam dictasse autumes. Hinc historiam scribentes, nullam de*

---

(30) ID., *ib.*, pag. 118.

(31) ID., *ib.*, pag. 136.

divinitate Christi mentionem iniciunt, ad contionem in templis eam firmissime profitentur... Hinc etiam exegesim theologicam et pastoralem a scientifica et historica secernunt. Similiter ex principio, quod scientia a fide nullo pacto pendeat, cum de philosophia, de historia, de critice disserunt..., despicientiam praeceptorum catholicorum sanctorum patrum, oecumenicorum Synodorum, magisterii ecclesiastici omnimodis ostentant... » (32).

Padre Semeria, su alcuni aspetti e funzioni del miracolo, condivise questa mentalità: quando « concionava » con le dame dell'« Unione per il bene » come in chiesa *firmissime* sosteneva la dottrina tradizionale; quando rifletteva, studiava e componeva « lavoretti » per conto suo vagolava *extra moenia.* Di qui una sua ambiguità ed incertezza.

e) *L'accusa del 1916 e la difesa semeriana.*

Nel maggio del 1916 un « dotto consultore » vaticano condannava il pensiero del Barnabita anche a proposito del miracolo, in due proposizioni:

> *58 (57) - I criteri di credibilità, anche quelli che secondo i Concilio Vaticano sono sufficienti a farci conoscere con certezza la divina Rivelazione, come sono i fatti divini e specialmente i miracoli, non hanno valore dimostrativo.*
>
> *59 (58) - Non si può trovare un solo miracolo, a cui (cioè al suo valore probativo) con un po' di buona volontà non si possa sfuggire.* (33)

Come si vede, non vengono riprese tutte le accuse del Cavallanti; in particolare non si parla del ricorso del Barnabita all'ignoranza scientifica, all'illusione e alla probabilità contraria. Non gli si fa negare in pratica la realtà del miracolo.

Padre Semeria, come ho già accennato, rispose con grande tempestività a tutte le accuse romane, nonostante che fosse appena uscito — ma era veramente uscito del tutto? — dall'« orribile tentazione » del suicidio. Nella sua difesa, perché anche in questo caso di difesa si tratta e non di ritrattazione, egli

(32) DENZINGER cit., n. 2086.

(33) A. GENTILI, *Padre Giovanni Semeria* cit., II.

distingue tra certezza matematica e certezza morale: sostiene, appoggiandosi all'autorità dello Hurter sul manuale del quale probabilmente aveva studiato, e del Tanquerey, di non aver accordato alla dimostrazione del fatto della Rivelazione un valore di certezza matematica, bensì quello di certezza morale; dimostra, Vangelo alla mano, il fatto dell'opposizione dei farisei ai miracoli di Gesù e finisce con lo spiegare il suo pensiero circa « la buona volontà ».

Mi limito a trascrivere la difesa della *brebis galeuse,* dattiloscritta per la prima volta da padre Gentili. Tralascio solo la lunga citazione dallo Hurter, aggiunta dal Semeria in allegato.

> In fondo fu detto più volte che io ho negato il valore dimostrativo dei miracoli, perché ho detto che ad ogni miracolo una cattiva volontà può trovare una scappatoia. In altri termini non ho accordato alla dimostrazione del fatto della Rivelazione un valore matematico, bensì un valore di certezza morale. Mi si consenta un po' di spiegazione e poi la citazione di un teologo di indiscussa ortodossia.
>
> Ci sono due dimostrazioni che conducono a due forme di certezza... certezza sempre, ma certezza diversa nei due casi. Vi è la dimostrazione *matematica.* L'effetto di questa è di escludere dall'animo di chi segue la dimostrazione non solo ogni dubbio *prudente,* ma anche ogni dubbio *imprudente,* esclude *ogni dubbio possibile.* Chi ha seguito colla mente la dimostrazione del teorema di Euclide, che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, ne è certo sotto questa forma; il *dubbio non è neanche possibile,* gli piaccia o no quel teorema. Ma accanto a questa dimostrazione e conseguente certezza, che esclude ogni dubbio anche imprudente, vi è un'altra certezza vera e propria, la quale esclude ogni *dubbio prudente,* ma non è tale da escludere anche ogni dubbio a cui *l'animo volesse imprudentemente abbandonarsi.* La prima certezza si chiama *evidenza,* la seconda *certezza* senz'altro. Orbene io ho detto e ripeto che i *motivi di credibilità* (miracoli compresi, compreso il miracolo della visione Paolina di cui al n. 53) sono suscettibili della *seconda* forma di dimostrazione e certezza, non della prima (indi l'affermazione della scappatoia possibile per uno spirito mal prevenuto). Ma questa che mi fu rimproverata è la *precisa dottrina* che *l'Hurter* (non sospetto) professa con molti teologi recenti.
>
> Si vedrà, leggendolo, che il *factum revelationis* per l'Hurter non è *evidens,* benché sia *plene certum.* Il che significa che gli argomenti produttori della certezza (miracoli, profezie) escludono il *dubium prudens,* non l'*imprudens,* come accade nel caso della evidenza. E che quindi *ut haec certitudo* (del *factum re-*

velationis) *actu gignatur plus minusve bona requiritur voluntas*... (34), che quindi una *mala voluntas* manderebbe a monte la dimostrazione e la conseguente certezza; proprio quello che ho detto io, né più né meno, anzi *più* che meno. Leggasi l'Allegato, dove l'autore dice che *ad spernenda dubia*, che gli argomenti favorevoli al *factum revelationis* (miracoli) lasciano nell'animo, ci vuole *quandoque magna voluntatis energia*. Ho citato a bella posta l'Hurter, perché teologo adoperato in non so quanti Seminari. E perché si dovrebbe rimproverare a me una dottrina che si lascia correre libera nell'Hurter?

Allego pure il Tanquerey, che dice chiaramente *certitudo moralis* quella a cui si arriva *per miracula* etc. quoad *factum revelationis*. Io non ho detto né di più né di meno. Perché *usque ad nauseam* ho ripetuto che la dimostrazione dei miracoli ad esempio della *visione di Paolo* (per tornare al n. 53) è dimostrazione *storica, morale* vera e propria, ma che perciò stesso lascia l'adito alla scappatoia di chi non *ne vuole* assolutamente sapere di miracoli. Costui infatti può *cavarsela* se non altro coll'appello alle forze ignote della natura. Anche qui la verità è complessa: il *factum revelationis* si dimostra: a) moralmente, b) matematicamente. Io ho detto le due cose; ma è accaduto che quando ho detto la seconda *b*, parecchi hanno dimenticato o creduto negassi la prima *a*, la quale invece ho mantenuta e mantengo. In altri termini: ho detto che per afferrare utilmente questa dimostrazione ci vuole un concorso di a) intelligenza e b) di buona volontà; e perché e quando ho parlato di *b* (volontà), si è creduto negassi *a* (l'intelligenza), negassi il *valore obbiettivo* della dimostrazione stessa. Ma ciò non è, anzi appunto l'aver detto che ci vuole della *buona volontà* (buona per antifrasi) per sfuggire alla dimostrazione *per miracula* prova che gli attribuisco una forza. Per sottrarsi a una prova che non provasse niente in sé stessa, non ci vorrebbe nessuna volontà di nessun genere. Ad ogni modo, carattere *morale* della certezza che si acquista del *factum revelationis per miracula*, intervento della buona volontà nel corso della dimostrazione, perché essa raggiunga il suo effetto, cose rimproverate a me, risultano dottrina di teologi i cui libri recentissimi sono nelle mani di tutti. Mi si permetta poi osservare in merito alla Prop. 59 (strettamente connessa colla 58) che spero nessuno avrà equivocato su quel *buona* volontà, come se io stimassi *virtuosa* la volontà di chi cerca le scappatoie; buona lì vuol dire volontà di una certa

---

(34) Se *requiritur bona voluntas* ut certitudo (de miraculis et de facto Revelationis quod miracula probant) *actu gignatur* (parole testuali dell'Hurter) la mala *voluntas* manda tutto per aria. È evidente. *Ad abundantiam* cito qui anche il R. P. Hugueny domenicano nel suo libro *Critique et catholique*, vol. I, pag. 3, dice *verbis quadratis et rotundis* « le fait de la révélation n'est pas actuellement pour nous absolument évident, mais seulement certain ». Ho io detto altro?...

energia, come talora diciamo *buon ladro* un ladro *pratico* del suo mestiere. E anche: fu già cento volte osservato che i Farisei testimoni dei miracoli di Gesù (*testimoni oculari*) hanno potuto sottrarsi alla loro efficacia dimostrativa e negare a Gesù la loro fede; il che prova precisamente come alla efficacia dimostrativa concreta di tale prova possa contrastare la volontà cattiva o contraria e occorra la volontà buona ossia favorevolmente, non sfavorevolmente disposta.

f) *Palinodie semeriane a proposito del miracolo e della preghiera di domanda.*

Una decina d'anni dopo, tra il 1922 e il 1925, padre Semeria, ormai servo degli orfani al servizio della scienza della carità, riprende a commentare pastoralmente i brani di *Mt* 9, 1-8 e di *Gv* 4, 46-55, relativi ai miracoli del paralitico e del figlio del centurione. Lo fa in sei schemi di omelie per la 18ª e 20ª domenica dopo Pentecoste, la 2ª e la 4ª d'ottobre; tre schemi per ogni brano. Quattro di essi, già pubblicati al loro tempo, in parte, sono stati riediti nel 1936, talvolta in una veste redazionale inaccettabile; due invece vengono resi noti solo ora per la prima volta. Ascrivo anche questi ultimi al 1925 circa. Le sei prediche rappresentano un progressivo distacco di padre Semeria dalle posizioni dottrinali del 1913-1914 rispecchiate da *O res mirabilis!*, a proposito del miracolo e della preghiera di domanda.

Ne ricavo l'impressione che il Barnabita sia sempre stato, non solo nel periodo della *brebis galeuse*, interessato più che alle implicazioni teologico-dogmatiche dei miracoli evangelici, alle loro applicazioni morali; cioè, più che nella dimostrazione del fatto della rivelazione divina, della messianicità e della divinità di Gesù egli si impegna abitualmente nella diagnosi del peccato, nella natura e nell'oggetto della preghiera, nella condanna della mondanità trasparente dall'atteggiamento di Erode e della superbia evidente in quello dei giudei di fronte al miracolo, e nella esortazione all'obbedienza umile. Tutti e tre i commenti a *Mt* 9 si riferiscono alla malattia spirituale, il peccato, però vi si nota, ed è una delle novità più appariscenti ed interessanti, una progressiva attenzione per la malattia fisica, in questo caso la paralisi. Dei commenti a *Gv* 4, uno tratta della preghiera, due del miracolo. In sostanza, più che come taumaturgo, padre Semeria ci presenta Gesù come maestro, medico dell'anima e diagnostico spirituale, probabilmente in virtù di quella sua predilezione per il messaggio etico del van-

gelo che gli era abituale e congeniale (anche per Santino Cavaciuti il Barnabita aveva una natura « morale, attivo-caritativa, più che strettamente speculativa »), che trovo confermata anche nel 1925 dal taglio particolare dato al commento delle parole che preparano il miracolo in *Mt* 9 (« Figlio ti sono rimessi i tuoi peccati. *Ti guarirò nell'anima, purché tu lo voglia dal canto tuo sinceramente* »: il corsivo è mio), dall'osservazione che si tratta di una « offerta di perdono che è invito al pentimento », e dall'esposizione, dubbia esegeticamente ed incompleta, della contestazione dei giudei: « Qualcuno brontola, reagisce brontolando. Dovrebbe dire, per essere schietto: che cosa me ne importa dei peccati? Non osa, e dice invece: Chi è costui che pretende di guarire le anime? » (la dubbia validità e l'incompletezza esegetica semeriane sono provate dall'attribuzione agli ebrei d'un disinteresse tutto moderno per il peccato, dalla messa su un secondo piano del rapporto divinità-perdono dei peccati, e dall'inadeguatissimo « brontola »...).

Riassumo brevemente le omelie già edite, prima di pubblicare le due finora inedite; passerò poi a confrontarle tutte tra di loro e con *O res mirabilis!*, per trarne qualche conclusione.

Come ho detto, i tre commenti a *Mt* 9 trattano del peccato, malattia dell'anima. Nel primo, del 1922 (35), il Barnabita inizialmente sembra voler dar credito ad una sua « nuova » teoria dell'ascetica, condannata dal Cavallanti, affermando che per vincere il peccato può essere « buona cosa l'igiene, la ginnastica, lo sport; ottima l'istruzione, la educazione » (quasi contemporaneamente, però, e appellandosi ai classici, nella sua contestazione alla somatolatria fascista esigerà la mortificazione tradizionalmente intesa, l'« *abstine-sustine* ») (36), poi dichiara indispensabili l'aiuto « di Dio e del Figlio dell'uomo, in cui vive e opera sostanzialmente Dio, e la nostra collaborazione ». Nel secondo, del 1925 e anch'esso già edito (37), riprende l'argomento della malattia dell'anima, aggiunge il dettaglio della ignoranza di essa generalmente diffusa negli interessati, presenta Gesù come diagnostico spirituale e, per la prima volta, accenna anche alla realtà fisica della malattia del paralitico. Nel terzo, che pubblico qui di seguito, mentre riafferma tale realtà fisica, si diffonde a mettere in maggior evidenza il lato

(35) In « Mater Divinae Providentiae-Mater orphanorum », ottobre 1922, pagg. 362-364.

(36) « Renovatio », 3/1988.

(37) P. GIOVANNI SEMERIA, *I Vangeli* cit., pagg. 171-175.

peggiore della malattia spirituale, l'ignoranza di essa da parte del malato.

Nel primo commento a *Gv* 4, del 1922 ed edito, padre Semeria tratta della preghiera: dopo aver rimproverato coloro che immersi nelle preoccupazioni terrene non chiedono che grazie materiali, generalizzando l'atteggiamento stigmatizzato da Gesù (*nisi signa...*), e prima di confermare quanto aveva già detto nel 1908 parlando della Duse (cioè che la preghiera deve trovarci pronti a realizzare « il Pensiero e la Volontà di Dio », che trascendono il nostro pensiero e la nostra volontà individuali), inserisce tra gli oggetti della preghiera di *domanda* anche i beni materiali, completa la nozione di preghiera in generale con la preghiera *eucaristica* cioè di lode e di ringraziamento, e conclude avvertendo che il mancato conseguimento delle grazie materiali, in chi non vuole che quelle, provoca talvolta anche l'apostasia (quasi continuando a pensare alla Duse ...) (38).

Negli altri due commenti al brano giovanneo, a dodici anni di distanza da *O res mirabilis!*, finalmente il Barnabita riprende a trattare in maniera diretta l'argomento del miracolo. Nel commento già edito nel 1925 (39), per la prima volta, egli afferma che « i miracoli sono un punto di partenza della fede, un argomento, una ragione di essa. Dio li fa per questo »; ripete, chiarendone meglio che nel 1913-1914 la paternità, che « i giudei d'allora sognavano e pretendevano miracoli spettacolosi, impressionanti, coreografici »; esclude di nuovo la tesi che « la fede nasca automaticamente dai miracoli », attribuendo questa tesi ai giudei i quali « concepivano magicamente la genesi della fede »; proclama senza mezzi termini che « i miracoli sono i segni classici della azione divina »; spiega il concetto della « visione del miracolo come punto di partenza della fede » e, forse orecchiando il notissimo *credo ut intelligam*, spiega che « bisogna credere per vedere, non basta vedere per credere », in un accenno al grande problema del discernimento del miracolo, che esige « tutto un lavoro di preparazione » per una sua « accettazione (non una pretesa) umile e riconoscente ». Nel secondo commento, edito qui di seguito, riconosce che il Vangelo stabilisce « un rapporto tra i miracoli e la fede », condanna l'attesa « mondana » e per ciò stesso vana del miracolo, come quella di Erode che scambia Gesù per un giullare, e la pretesa

---

(38) In « Mater Divinae Providentiae » cit., pagg. 365-366.

(39) P. GIOVANNI SEMERIA, *I Vangeli* cit., pagg. 183-186.

orgogliosa di esso, come quella dei giudei, destinata anch'essa al rifiuto da parte di Gesù; conclude esortando all'accettazione umile di quanto Dio dispone, « accettazione dell'azione ordinaria come della straordinaria di Lui », della malattia come della guarigione, della ricchezza come della povertà, espressioni del pensiero e della volontà divina che arrivano a noi attraverso o « il tuono più impetuoso o la voce più soave », cioè o attraverso il miracolo o attraverso la conservazione e il governo abituale dell'universo.

Già da questa breve esposizione appare evidente un certo ampliamento di orizzonte da parte del Semeria nella concezione del miracolo: ne ammette la realtà, la natura e alcune funzioni significative.

Ecco le due omelie inedite. Sono anonime e senza data, ma autografe; ci sono arrivate su fogli di carta giallognola, *extra strong,* dentellati in alto come se fossero stati strappati da un *block-notes.*

Domenica XVIII dopo Pentecoste.

2ª di ottobre.

Un malato che pensa troppo e un altro che non pensa affatto a guarire.

Quel giorno un gruppo di pietosi portatori — i *brancardiers* di Lourdes non sono una novità — offrirono a Gesù due malati in uno. Due malati o due generi di malattie molto diverse fra loro. C'era in quell'uomo un malato smanioso, addirittura smanioso di guarire. Poveretto! paralizzato in tutte le membra a segno da non potersi più reggere sulle sue gambe, da dover ricorrere al pietoso ministero di caritatevoli amici per fare un passo solo dentro e specialmente fuori di casa. E chi sa da quanti anni! Una malattia organica e cronica in piena regola. La sua smania di guarire s'era comunicata anche agli altri, come accade, un po' per forza altruistica di compassione e un po' per liberarsi dalle seccature della assistenza. E lui e gli altri dopo aver tentato chi sa quali e chi sa quanti rimedii, dopo aver probabilmente esaurito la farmacopea dell'epoca, sempre assillati dallo stesso smanioso desiderio adesso ricorrono a Gesù, di cui hanno sentito celebrare la potenza e la bontà, la bontà che nulla rifiuta, la potenza a cui nulla resiste. Glielo portano davanti, per maggior sicurezza e non volendo disturbare il Maestro. Zelo di guarigione non mancava a questo malato fisico.

È accaduto più d'una volta ad un infermo di avere una sorpresa dal medico: di vedere il medico trascurare affatto la malattia da lui, dall'infermo denunciata, per sentirsi scoprire una malattia a cui l'infermo per suo conto non pensava affat-

to. Scherzi di quella ignoranza che spesso soffriamo quando si tratta proprio di noi! Fu la sorpresa di quegli uomini quel giorno con Gesù. Gli portavano un paralitico che traspirava dolore da ogni membro, invocazione di pietà da ogni dolore. Nessuno parlò perché tutto parlava con una eloquenza irresistibile. E Gesù, come se non ci fosse lì né un corpo, né un dolore fisico, esce a dire: «Coraggio figliuolo, ti sono perdonati i tuoi peccati». Un solenne cambiar le carte in mano! Una canzonatura, pensò qualcuno degli astanti. Si bussa a denari e si risponde picche. Qualche altro più istruito (!) e anche più maligno volle alla sorpresa aggiungere lo scandalo. «Ti sono rimessi i tuoi peccati!» sussurrò costui: ma chi è che parla così? Chi è questo rabbi che si usurpa questa autorità? E Gesù risponderà loro per le rime su questo punto preciso del millantato credito, della usurpata autorità. Ma Egli con queste sue parole aveva dato prova della sua profondità diagnostica: dove altri si fermava alla superficie egli si era spinto alla profondità.

Quel paralitico aveva una malattia di cui si accorgeva e soffriva e ardeva a liberarsi anche troppo..., ma ne aveva un'altra di cui non si accorgeva neanche, nonché ne soffrisse e ne volesse essere guarito. Eppure l'altra malattia, questa, la inconscia era tanto più grave. L'anima di lui era malata. E la peggior malattia non erano le sue colpe diventate vizi, abitudini malvage, cancrena spirituale, la peggior malattia era l'incoscienza profonda, assoluta del suo male, dei suoi mali. Non c'è peggior malattia del non sentirsi malato, del non accorgersi d'avere addosso il male che si ha. Finché la incoscienza dura non c'è neanche il principio della guarigione. O forse quei suoi difetti morali quell'infelice sapeva di averli, ma non li calcolava per difetti, per vizi, per mali. Gli parevano forse le cose più innocenti e più innocue del mondo. E per certo non desiderava guarire, non faceva un passo per giungere a questa meta. Per guarire il corpo sarebbe andato in capo al mondo, per migliorare l'anima non si sarebbe mosso di casa. Per aver guarito il corpo erasi lasciato, erasi fatto portare da Gesù: non per guarire l'anima. Troppo e troppo poco. Troppo ossia molto, molto per il corpo; un molto che diviene troppo di fronte al nulla per l'anima.

Quel paralitico, colle sue sollecitudini fisiche, con le sue atonie morali, si chiama legione.

Domenica XX dopo Pentecoste.

4ª di Ottobre. (Giov *IV, 46-55).*

Pretese superbe, curiosità frivole, attesa umile.

Allo scongiuro d'un povero padre perché gli venga a guarire il figliuolo Gesù risponde con un rimprovero che non è scevro di una certa difficoltà, se si tiene conto del rapporto altrove dal Vangelo stesso stabilito tra i miracoli e la fede. «Se

non vedete (grida Gesù) segni e prodigi, non credete». La difficoltà non si risolve dicendo che N.S. non sgrida il povero padre, il quale aveva mostrato di credere senza aver visto prodigi, se veniva appunto pieno di fede ad invocarne uno. Il problema non è di sapere quali persone Gesù colpisce col suo rimprovero, ma quali disposizioni d'animo.

Non è la sola volta che Gesù fa rimproveri di questo genere. L'uomo può comporsi in modi assai diversi di fronte all'azione immediata e straordinaria di Dio che si chiama miracolo. Noi troviamo ad esempio nel Vangelo un memorabile classico esempio d'una disposizione frivola e leggera: disposizione che si riafferma in una curiosità dilettantesca. Erode era curioso di vedere un miracolo di quel rabbi Gesù di cui aveva tanto sentito parlare. Era una mondana anima quell'Erode ed era mondana la sua corte. La mondanità è un impasto di frivolezze... I mondani vogliono soprattutto divertirsi. Il loro bisogno prepotente, la loro quotidiana necessità è ammazzare il tempo, vincere la noia all'uopo di distrarsi, di divertirsi tutto serve, pel mondano. Se occorre va in chiesa, la quale però per lui è un teatro qualunque. Se occorre va a sentire un predicatore, il quale però per lui è un artista qualunque, un istrione. La mondanità è una ruggine che guasta, spappola ciò a cui si attacca. Anche l'opera di Dio per eccellenza, il miracolo per il mondano è un trastullo, un divertimento. Lo cerca così a questo titolo, sotto questa forma. E Gesù oppone a questa curiosità morbosa d'Erode il suo sdegnoso rimprovero: fatto non di parole, di cose: il gesto solenne del rifiuto. Cristo non è un giullare. Erode non merita il prodigio.

Con queste anime frivole che vogliono divertirsi, curiose... fanno il paio per meritare la rampogna di Gesù registrata nel Vangelo odierno, le anime orgogliose, fino alla pretesa. Il loro grido suona così: *volumus a te signum videre*... vogliamo da te un prodigio. In quel grido, in quel *volumus* categorico, risoluto, audace si esprime tutta una psicologia, da strapazzo, come è da strapazzo tutto ciò che è superbo. È la psicologia prepotente della pretesa. O il prodigio, lì per lì, subito, a tamburo battente, il prodigio confezionato come lo vogliamo noi, come lo intendiamo noi — o il prodigio a disposizione o noi non sappiamo che farcene di Dio, noi vogliamo tutto. È l'eterna istoria dell'uomo che vuole dettar legge a Dio, invece di impararla da Lui: la vuole imporre invece di riceverla. Ancora una volta è chiaro che Gesù si ribelli, in nome di quel Dio che rappresenta, che porta in sé, a questa imposizione, il Figlio prende le parti del Padre. Al *volumus* dei prepotenti risponde la frase: questa generazione malvagia pretende un miracolo a modo suo e non l'avrà, non avrà che il prodigio di Giona profeta.

A modo suo — lì è la filosofia del peccato e del rimprovero. Non Dio deve fare a modo nostro, o noi dobbiamo desi-

derare e volere questo: noi dobbiamo fare a modo di Lui. Egli è il padre, il padrone; è il Re. La Sua volontà è buona. La nostra parola deve essere *fiat*, l'accettazione umile di quello che Dio dispone: accettazione dell'azione ordinaria come della straordinaria di Lui; accettazione del prodigio come della più trita provvidenza quando l'anima si atteggia così umile e fidente, tutto le è invito e mezzo a salire più alto, tutto: la guarigione e la malattia, la ricchezza e la povertà, il tuono più impetuoso e la voce più soave. Fuori di quest'atteggiamento nulla serve, né la voce né il tuono.

Ci sono evidenti analogie e richiami tra le omelie domenicali del 1925 (che chiamerò a^1 e a^2) e quelle corrispondenti dei miei inediti (che chiamerò b^1 e b^2); e tra queste quattro e il precedente *O res mirabilis!*

Iniziamo con le omelie a^1 e b^1, relative a *Mt* 9 e al miracolo del paralitico: noteremo analogie di idee, di parole e di reticenze, più un cambiamento di spirito.

Analoga è la sottolineatura della materialità della malattia: ad a^1, che parla di « un povero paralitico, paralitico di membra, ben inteso. È questa la paralisi materiale... », risponde b^1 con l'affermazione: « Poveretto! paralizzato in tutte le membra ... Una malattia organica e cronica in piena regola ».

A proposito delle espressioni usate dal Barnabita per esprimere il cambiamento di prospettiva operato da Gesù con la sua prima risposta, in a^1 leggiamo: « ... quelli bussano a materia e Gesù risponde a Spirito. Il gioco è un altro, cangiato radicalmente », e in b^1: « Un solenne cambiar di carte in mano! Una canzonatura... Si bussa a denari e si risponde picche ».

È analogo l'atteggiamento degli obiettori: se in a^1 « Qualcuno brontola, reagisce brontolando. Dovrebbe dire per essere schietto: "che cosa me ne importa dei peccati?". Non osa, dice invece: "Chi è costui che pretende di guarire le anime?"», in b^1 leggo: « Una canzonatura, pensò qualcuno degli astanti... Qualche altro più istruito (!) e anche più maligno volle alla sorpresa aggiungere lo scandalo... Ma chi è che parla così? ».

La capacità diagnostica spirituale di Gesù è sottolineata in a^1: « I peccati sono una malattia dell'anima. E nostro Signore Gesù ci va diritto, difilato colla medesima sensibilità con cui gli altri andavano alla materia», come in b^1: « Egli con queste sue parole aveva dato prova della sua profondità diagnostica:

dove altri si fermava alla superficie egli si era spinto alla profondità ».

Lo stesso accade per l'affermazione della superiorità dello spirito sulla materia: se a^1 dice: « Per gli altri non esisteva (ahimé non esisteva proprio) lo Spirito: per nostro Signore Gesù pare non esista la materia, tanta è la sua sollecitudine per lo Spirito», b^1 ripete: « Gesù, come se non ci fosse lì né un corpo, né un dolore, esce a dire... ».

A tutto questo fa seguito il comune riconoscimento della generale incoscienza dell'uomo per la malattia dell'anima: in a^1 si legge: « La grande crisi è la crisi dell'anima. Non vivono... E non se ne accorgono. Malati incoscienti; i più pericolosi... »; in b^1: « Non c'è maggior malattia del non sentirsi malato, del non accorgersi d'avere addosso il male che si ha. Finché l'incoscienza dura... ».

Infine, analoga è anche una reticenza o, meglio, un silenzio: al periodo sintatticamente scorretto, perché incompleto, in a^1: « Gesù allora, accondiscendendo al mondo inferiore della materia, a cui egli non nega la sua importanza, la sua realtà; realtà, importanza di sgabello alla vita superiore dello spirito », corrisponde, in b^1, l'affermazione generica: « E Gesù risponderà loro per le rime su questo punto preciso del millantato credito, della usurpata autorità ». Si tratta della risposta di Gesù: « Ora affinché sappiate che il Figlio dell'uomo... », alla domanda provocatoria dei giudei: « Chi è costui...? Chi può rimettere i peccati se non Dio solo? ». In b^1 Semeria si limita a dire che Gesù risponderà, ma non riferisce la risposta; in a^1 non solo non riferisce la risposta ma anche offende la sintassi lasciando il periodo in sospeso: forse ricordava l'esegesi del Loisy, a proposito di questo brano, esegesi da lui riportata nel 1913 e non biasimata nel saggio commemorativo dei cinquant'anni della *Vie de Jésus* di Renan. Comunque, rimane confermata la predilezione semeriana per il messaggio etico, più che dogmatico, di Gesù.

Questa predilezione è ribadita anche da un confronto tra a^2 e b^2. In b^2 padre Semeria riduce quasi tutto il suo commento a *Gv* 4 alla condanna della mondanità rappresentata da Erode e della superbia rappresentata dai farisei, e all'invito all'accettazione umile della volontà di Dio; in a^2 si dilunga sulla genesi della fede, alla quale contribuiscono la grazia e la natura, « la visione dell'intelletto e le buone disposizioni della volontà », in particolare la disposizione dell'« accettazione umile

e riconoscente » dell'azione sia ordinaria sia straordinaria di Dio e del rifiuto della « pretesa orgogliosa » d'imporgli la nostra volontà.

Analogo è, anche se non puntuale, in a^2 e b^2, il riconoscimento della funzione significativa del miracolo: nel primo padre Semeria dice che « abbiamo tutti sentito dire che i miracoli sono un punto di partenza della fede, un argomento, una ragione di essa. Dio li fa per questo » (anche se questo « abbiamo tutti sentito dire... » può sembrare un po' strano riferito al dettato di un concilio); nel secondo sostiene che si deve rispettare « il rapporto altrove dal Vangelo stabilito tra i miracoli e la fede ».

Analogo è il richiamo alla pretesa orgogliosa dei giudei (con un'altra macroscopica svista del traslitteratore o dell'editore): se in a^2 il Barnabita dice: « il tono dei giudei è un tono di pretesa orgogliosa... La frase del Maestro ci richiama soprattutto... a una certa disposizione di umiltà, che deve accompagnare, per chi riesca al suo buon termine, tutto il lavoro di preparazione alla fede [evidentemente si deve leggere: « ... accompagnare, perché riesca al suo buon termine, tutto il lavoro »], in b^2 condanna « le anime che fanno il paio con le anime frivole..., le anime orgogliose fino alla protesta... ».

Per queste varie analogie ritengo i miei inediti contemporanei alle prediche del 1925.

Più interessante è il confronto tra queste quattro omelie e *O res mirabilis!*. Finisce coll'essere il confronto tra la *brebis galeuse* e il « servo degli orfani », e conclude ad un'ennesima palinodia del Semeria ultima maniera.

Se durante l'esilio e per motivi storico-critici il Barnabita rifiuta il miracolo « mirabile al senso », cioè il miracolo fisico perché egoistico, troppo piccolo per l'onnipotenza divina e perché frutto dell'ignoranza scientifica umana, e se ironizza su coloro che vanno a Lourdes — e sarebbero anche tra « i più religiosi » —, per guarire da una sinovite al ginocchio, ..., da « servo degli orfani » — e da tanti anni quanto mai vicino alle sofferenze e ai bisogni dei più piccoli tra i nostri fratelli, al fronte e tra i bimbi —, legittima il ricorso a Dio anche per i beni materiali e si diffonde con comprensione e pietà nella descrizione della patologia fisica dei miracolati: il « poveretto » di *Mt* 9 era « paralizzato in tutte le membra a segno di non potersi più reggere sulle gambe, da dover ricorrere al pietoso

ministero di caritatevoli amici per fare un passo solo dentro e specialmente fuori di casa. E chi sa da quanti anni... e dopo aver esaurito la farmacopea dell'epoca ».

Se durante l'esilio, a motivo di un preteso esempio di Gesù, padre Semeria « esclude » il miracolo fisico, come convinto che tutti quelli che ci credono lo considerano « generatore automatico della fede », una decina d'anni dopo afferma che « abbiamo tutti sentito dire che i miracoli sono un punto di partenza della fede; un argomento, una ragione di essa. Dio li fa per questo », e che si « deve tener conto del rapporto stabilito dal Vangelo stesso tra i miracoli e la fede ».

Se nel 1913 distingue tra miracolo fisico e opere dello spirito, rifiutando in pratica la realtà del primo ed assegnando solo alle seconde ogni efficacia apologetica, nel 1925 chiama il miracolo fisico « opera di Dio per eccellenza » e non fa più nessuna distinzione nemmeno in funzione apologetica: non è più agitato da nessun demonietto critico, da nessun « *daimon* nel bel senso greco, spirito superiore, spirito veramente scientifico », ha superato qualsiasi precomprensione razionalistica del miracolo.

Se nel 1913 riassume in due soltanto tutti i possibili comportamenti umani davanti al miracolo, miracolo « strepitoso » opera del ciarlatano e miracolo « operatore automatico » quasi magico della fede, oltre dieci anni dopo sostiene che « l'uomo può comportarsi in modi diversi di fronte all'azione immediata e straordinaria di Dio », e ai due suddetti atteggiamenti riassuntivi ne aggiunge un terzo dalle mille sfaccettature, tutte riconducibili al complesso della precomprensione cristiana, fatta di « senso religioso » vero e non equivoco come quello immanentista dei modernisti, cioè di apertura al soprannaturale, a Dio creatore dell'universo e Signore della storia, fatta di umiltà, di riconoscenza dell'uomo che risponde all'amore di Dio.

Se nel 1913 vedeva nella credenza in una « forza divina immediatamente operosa dietro e dentro un fenomeno una teorica che sotto la pressione della scienza gradatamente si restringe », un atteggiamento « da primitivi », ed affermava che « l'idea di un Dio operoso immediatamente e direttamente nel distendersi di una gamba, nel rimarginarsi di una piaga è un residuo di quella idea » da primitivi, nel 1925 apertamente proclama la possibilità di « un'azione immediata e straordinaria di Dio » nel mondo.

Infine, se nel 1913 non parla che del *rifiuto* di Gesù per

i miracoli, nell'inedita omelia della XVIII domenica dopo Pentecoste del 1925, celebra la potenza e la bontà di Gesù, « la bontà che nulla rifiuta, la potenza a cui nulla resiste ».

Alla precomprensione cristiana ritorna concludendo padre Semeria quando riafferma il principio *credo ut intelligam*: « Crede il cristiano e arriva a vedere... Il credente vede ciò che gli altri non vedono ... », e quando sembra anticipare un commento a *Das Lied von Bernadette* non più sacrificando, per troppa mansuetudine verso gli erranti, le ragioni della fede: « Lo stesso argomento che serve per chi ama e desidera la fede, non serve per chi la detesta. La volontà ribelle alla fede arriva a chiudere gli occhi alle ragioni. Non vi è cieco peggiore di chi non vuol vedere » (40).

Gli erranti, come Gaetano Negri, non avrebbero trovato nel 1925 un difensore così spericolato come la *brebis galeuse* del 1903-1913.

ALBERTO BOLDORINI

---

(40) P. GIOVANNI SEMERIA, *I Vangeli* cit., pagg. 185-186.

ABBONAMENTI

Italia	L. 20.000
Estero	L. 30.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 6.000